

فن الفهم

بحث في تأصيل المفهوم عند

فيكو وهرور وسلاير ماخرو وولساي



عطيات أبو السعود

إن الأحداث المضطربة التي يعيشها العالم الآن ونحن في السنوات الأولى من القرن الحادى والعشرين تفرض علينا التفكير والتأمل فى الأسباب التى أدت إلى ما آل إليه الوضع الراهن فى عالمنا الأرضى وربما كان أحد هذه الأسباب وأهمها هو سوء الفهم الذى أدى إلى صدامات مسلحة وارتكاب جرائم فى حق الإنسانية تشهد عليها أحداث التاريخ. وقد حدث سوء الفهم هذا على مستويات عديدة؛ فهناك سوء فهم للتراث الثقافى سواء القومى أو العالمى، وهناك عدم فهم متبادل بين أفراد يظلمهم مجتمع واحد، كما أن هناك حالة من اللاتفهم تسود شعوب العالم، حدث هذا كله على الرغم من التقنية الحديثة وما أحدثته من ثورة فى المعلومات والاتصالات التى كان من المفترض أن تعمل على ازدياد أواصر التواصل بين الشعوب والأفراد، إلا أن هذه التقنية لم تحصد سوى الفرقة والتشردم والتفكك بين أوصال القرية الكونية كما يحلو للبعض أن يصف عالمنا الآن. هذا الوضع الراهن يفرض علينا ضرورة إعادة طرح قضية الفهم بعد أن ساد اللافهم حياتنا وأصبح سمة أساسية تشهد عليها الصراعات الدولية المسلحة والحروب الأهلية بين أبناء المجتمع الواحد.

لاشك أن الفهم يرتبط ارتباطا وثيقا بالمعرفة، واحتياجنا الشديد للفهم يتطلب إعادة تنظيم المعرفة التى اكتسبناها من الإرث الثقافى لمواجهة متطلبات عالم متغير يحتاج إلى الفهم، فهم أنفسنا وفهم الآخرين، ولكننا نحتاج قبل كل هذا إلى فهم الفهم نفسه، وبمعنى آخر نريد أن نفهم الفهم من جديد. نحن فى حاجة إلى تعلم "فن الفهم"، تعلم كيف نكتسب الفهم الإنسانى وكيف يتحقق الفهم بمستوياته المختلفة - سواء كان هو الفهم العقلى أو التفهم الإنسانى - بين أفراد المجتمع الواحد من ناحية، وبين الثقافات والشعوب المختلفة من ناحية أخرى. لأن كلا من الفهم والتفهم يضى الطابع الإنسانى على العلاقات الإنسانية، أو بمعنى آخر - إذا تحدثنا بلغة العصر - فنحن نحتاج إلى عولمة الفهم الإنسانى لأن الصراعات العالمية تكشف عن حاجتنا إلى الفهم المتبادل.

وحقيقة الأمر أن هذا هو الشغل الشاغل الآن لكل فلاسفة التأويل فى الفكر المعاصر وعلى رأسهم جادامر الذى عرف الهرمنيوطيقا بأنها "فن الفهم". ولكن هل هذا التعريف يعد تعريفاً جديداً استحدثته فلسفة التأويل المعاصر على لسان جادامر، أم إنه يعود إلى أبعد كثيراً من هذا التاريخ؟ وإذا كانت الإجابة على هذا السؤال بنعم، فمن هم الفلاسفة أو المفكرون الذين أخذوا على عاتقهم الاهتمام بمفهوم "الفهم"؟ وإلى أى حد أسهم هؤلاء الفلاسفة فى تأصيل هذا المفهوم؟ وهل وجدت آراؤهم صدقاً فى توجهات الفكر المعاصر؟ ولماذا نحاول فى مثل هذا البحث أن نؤصل لمفهوم الفهم ونلمس جذوره التى امتدت إلى مايزيد على القرنين قبل فلاسفة التأويل ونقاده المعاصرين؟ هل سيكون فى هذا إضافة لها قيمتها إلى أصول مفهوم الفهم وتطوره؟ وهل ستكون هذه المحاولة مجدبة فى تعميق الدراسات المتلاحقة عن فلسفة التأويل؟ سنحاول فى هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات فحين نعود قليلاً للوراء نجد الاهتمام بمضمون الفهم عند بعض الفلاسفة الذين سنقتفى آثارهم فى هذا البحث لنرى مدى إسهامهم فى تأصيل هذا المفهوم مما يضطرنا إلى العودة إلى القرن السابع عشر عند الفيلسوف الإيطالى جيامباتيستا فيكو حيث كان الفهم هو المحصلة النهائية لفلسفته التاريخية. ثم نرى كيف ساهم الفكر الألمانى الحديث بعد ذلك فى إلقاء المزيد من الضوء على مفهوم "الفهم" عند الفيلسوف والأديب الألمانى جوتفريد هردر، إلى أن تبلور هذا المفهوم وأصبحت كلمة Verstehen أى الفهم أو التفهم فى اللغة الألمانية هى الشغل الشاغل لشلايرماخر اللاهوتى ومفكر القرن الثامن عشر، حتى تأكدت عند فيلسوف الحياة فيلهلم دلتاى. وسنتتبع هؤلاء الفلاسفة الأربعة الذين يمكن النظر إليهم على أنهم المؤصلون الأول لمفهوم الفهم.

فيكو: كان جامباتيستا فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) المؤرخ وفيلسوف التاريخ الإيطالى من أوائل الفلاسفة المؤصلين لمفهوم الفهم. وعلى الرغم من أن الاهتمام الحقيقى بفيلسوف نابولى - حيث ولد وعاش طوال حياته - لم يبدأ إلا بعد مرور مائة عام على وفاته، وعلى الرغم أيضاً من هذا التجاهل الذى استمر طويلاً، فهو يعد المؤسس الحقيقى لمفهوم الفهم التعاطفى للتاريخ البشرى فى الفكر الفلسفى الغربى، وإذا كانت كلمة الفهم لم ترد كأحد المصطلحات الأساسية فى فلسفة فيكو، إلا أنها الطابع العام لكل فلسفته ومنهجه وتفسيره للعملية التاريخية.

وتتركز فلسفة فيكو فى أهم مؤلفاته "العلم الجديد فى الطبيعة المشتركة للأمم" ويتناول القسم الأول منه الجانب النظرى من العلم الجديد ويتضمن ثلاثة موضوعات رئيسية: الأصول والمبادئ ثم المنهج. أما الأصول فتحوى مجموعة من المسلمات أو البديهيات التى يلتزم بها الباحث أو يفترضها عند دراسة تاريخ تطور الشعوب بصفة عامة والقديمة منها بصفة خاصة، فهى القواعد التى يجب أن يقوم عليها البناء التاريخى. وقد قدم فيكو مجموعة من المسلمات الفلسفية واللغوية يبلغ عددها مائة وأربع عشرة مسلمة. وعلى الرغم من كثرة المسلمات وتنوعها إلا أنها تتناول بعض الأفكار الرئيسية الهامة التى يكاد فيكو أن يؤكد أنها فى كل سطر من سطور مؤلفه، وأهم هذه الأفكار أن الإنسان هو صانع تاريخه وأنه لا

يستطيع أن يعرف إلا ما يصنعه بنفسه ، وهذه هي الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها نظرية المعرفة عنده. ومن الأفكار الهامة أيضا التي تكشف عنها هذه المسلمات فكرة أن البداية التاريخية كانت بداية شعرية ، فالأشعار والأساطير كانت سجلا مدنيا لتاريخ الأمم والشعوب. والعلم الجديد يدرس تاريخ الأفكار البشرية ليجد في النهاية أن هناك تاريخا مثاليا أبديا مرت به كل الشعوب - كل على حده - في مرحلة نشأتها ونموها وتطورها ونضوجها ثم تدهورها وسقوطها.

أما المبادئ فهي التي اكتشفها العلم الجديد في كل المجتمعات البشرية وتتمثل في الدين والزواج ودفن الموتى. وأما عن المنهج فقد حدد فيكو منهج علم التاريخ بالنسبة لمناهج العلوم الأخرى كالرياضيات والعلوم الطبيعية لاختلافه عن كل منهما. ويتناول القسم الثاني من " العلم الجديد " الحكمة الشعرية ، وهو يؤكد على شاعرية الشعوب الأولى. وهو الجزء الذي أفرده فيكو لمناقشة كيف أن مؤسسى الشعوب والنظم البشرية كانوا فى الأصل شعراء بالفطرة مثل هوميروس ، أو كانوا حكماء يفكرون من خلال تصورات خيالية ، وهذا هو مفتاح " العلم الجديد " الذى اكتشفه فيكو والذى حاول أن يثبت فيه أن حكمة القدماء كانت شعبية ولم تكن فلسفية ، شعرية لا عقلية ، عملية لا نظرية.

كانت نقطة الانطلاق فى فلسفة فيكو هى نقده لنظرية المعرفة الديكارتية وبخاصة نظرتها للتاريخ كمجموعة من الحقائق المضطربة وسلسلة رديئة من الحكايات السخيفة. هاجم فيكو نظرية ديكارت للمعرفة بما تضمنته من ألوان أخرى من المعرفة. وقام نقد فيكو لديكارت على تأكيد البعد التاريخى والاجتماعى للإنسان ، لأن الإنسان - فى رأيه - شخصية متكاملة ، وهو ليس عقلا فحسب بل خيال وانفعال وعاطفة. وينتهى فيكو من نقده لنظرية المعرفة الديكارتية إلى أن دراسة التاريخ تختلف عن دراسة الرياضيات والطبيعة. وقد تبلورت فكرة التاريخ لأول مرة لدى فيكو فى نظريته إلى التاريخ بوصفه نشأة الجماعات الإنسانية وأنظمتها وتطورها ، لقد خلق الإنسان صرح الحياة الاجتماعية من العدم ، لهذا كانت كل صغيرة وكبيرة فى هذا الصرح عملا من أعمال الإنسان يعرفه العقل على حقيقته حق المعرفة.

حدد فيكو القواعد التى يجب اتباعها لدراسة أصول التنظيمات البشرية ، وإذا كان قد عارض المنهج الرياضى لديكارت ، إلا أنه لم يرفضه لذاته ولكنه رفض تطبيقه فى مجال التاريخ ، وحدد منهج علم التاريخ بالنسبة لمنهجى الرياضيات والعلوم الطبيعية. ولم يكن تحديد فيكو لمنهج علم التاريخ أو موضوعه وليد نظرة نقدية لمناهج وموضوعات العلوم الأخرى فحسب ، بل أسهمت عدة علوم فى تشكيل نظريته إلى منهج علم التاريخ وموضوعه أهمها دراسته للغويات. فالاشتقاقات اللغوية تكشف عن أسلوب الحياة والتفكير لدى شعب ما ، والتعرف على طريقة شعب ما أو أسلوب حياته يستلزم دراسة اللغة وتتبع التطور الذى طرأ عليها خلال عصور التاريخ كما تنص على ذلك المسلمة رقم ١٦ : " الإرث الشعبى له أسس مشتركة بفضلها ظهرت التقاليد للوجود واحتفظت بها شعوب كاملة لفترات طويلة من الزمن ". كما تنص أيضا المسلمة رقم ١٧ : على أنه " ينبغى أن تكون اللغات الشعبية شواهد

عظيمة الشأن عن العادات القديمة التي كانت تمارسها الشعوب في الوقت الذي نشأت فيه هذه اللغات" (١).

وإذا كان فلاسفة العقل لا يعترفون بشيء واحد بين البشر سوى العقل الذى يفترضون أنه مشترك بين الجميع وأن ما هو خيال وانفعالات فهو سبب الفارقة بين البشر، فإنهم ينقلون هذا العقل عن طريق الفكر إلى فجر البشرية لعجزهم عن تكوين فكرة عن الأشياء البعيدة والمجهولة، ومن ثم يتصورونها على نمط الأشكال التي يعرفونها وهذا ما أكدته فيكون المسلمة رقم ١ من مسلمات علمه الجديد والتي تنص على: "أن العقل الإنسانى يجعل من نفسه مقياسا للحكم على الأشياء جميعا كلما ضل فى الجهل". ويؤكد هذا المعنى أيضا فى المسلمة رقم ٢ والتي تنص على أن: "حكم العقل البشرى على الأمور المجهولة والبعيدة على أساس الأمور المألوفة له والقريبة منه" (٢).

وقد حاول فيكون أن يقلب هذه الآراء معتمدا على فقه اللغة، وذلك لكى يثبت أن بين البشر وحدة لا تقوم على العقل، فالسمة الأساسية فى تفكيره هى بغير شك ذلك الجهد الذى بذله لإثبات أن كل العلاقات الاجتماعية كانت فى أحد العصور قائمة على معتقدات ترجع إلى الخيال. بل إن هناك حسا مشتركا أو حكما بغير تأمل يمكن أن نجده عند كل الطبقات وكل الشعوب بل والجنس البشرى بأكمله. فالأفكار الواحدة تنشأ فى نفس الوقت عند شعوب بأكملها يجهل بعضها البعض، وهناك قوانين واحدة أو مشتركة بين الأمم لاتنبع من العقل، وهذا ماتنص عليه المسلمة رقم ١٣ التى تنص على: "أن نشأة الأفكار المتشابهة عند شعوب مختلفة لا يعرف بعضها بعضا، لابد أن يكون لها أساس مشترك من الحقيقة" (٣).

وضع فيكون نظرية جديدة فى المعرفة التاريخية يعارض بها نظرية ديكرت للمعرفة، تقوم هذه النظرية على مذهبه فى الحقيقة وهى أن الحق والفعل مترادفان، فالشرط الضرورى لمعرفة أى شئ معرفة حقيقية هو أن يكون العارف قد صنعه بنفسه ويكون لديه اليقين بهذا المعنى: " اخلقوا الحقيقة التى تريدون معرفتها.. أما أنا فسوف أقوم أثناء التعرف على الحقيقة بصنعها بطريقة لا تدع مجالا للشك فيها مادمت أنا الذى انتجتها بنفسى" (٤) وهذا النمط من المعرفة المباشرة ليس استقراييا ولا استنباطيا ولكنه نسيج وحده ذو طابع فريد و متميز ويمكن وصفه وتحليله بعوامله الذاتية، كما نتعرف عليه من تجربتنا عندما نرى حياتنا من الداخل. وتؤكد نظرية فيكون للمعرفة جانبين: الذاتية والموضوعية، بمعنى أن هناك نوعا من الجدل بين الفكر والواقع، فالإنسان يوجد تنظيماته الاجتماعية، ومن خلال تفكيره فى هذه التنظيمات تنبثق تجارب جديدة بتنظيمات جديدة، فتأكيد الذات البشرية مسألة أساسية لأنها هى الذات التى صنعت التاريخ.

وخلاصة نظرية المعرفة عند فيكون أن العقل يعرف نفسه من خلال دراسة الأشكال التى يظهر فيها، فو يظهر مثلا فى التنظيمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفن والقانون واللغة.. الخ، أى يتجلى فى كل مظاهر الحضارة. وبهذا يعد فيكون أول من قدم نظرية تاريخية عن حقيقة التغير من خلال تفسيره للتاريخ باعتباره عملية عقلية منظمة وخلقة، فمن خلال التاريخ الذى يتألف من أحداث ووقائع ومؤسسات اجتماعية تعبر عن أحوال العقل يصبح هذا العقل نفسه موضوعا للمعرفة. لقد أراد فيكون أن يجعل من العلم الجديد علما

بشريا على نمط العلوم الطبيعية. بل أن منتجات هذا العلم البشرى أكثر قابلية للفهم والتعقل من أى علم طبيعى لأن العلم الجديد يعتمد على الصنع البشرى، ومعرفتنا بهذا الصنع تنطوى على المعرفة بتحويلات العقل، وهى معرفة يحققها الإنسان عن طريق نوع من التأمل الذاتى. فمعرفة العالم البشرى ممكنة لأن الإنسان هو الذى صنع محتوياته، بل إن المبدأ الأول الثابت عند فيكو يفترض أن الإنسان بالتأكيد هو الذى صنع عالم الأمم، والتاريخ يكون أكثر يقينا عندما يرويه صانع الأحداث نفسها. ولهذا يستطيع البشر أن يفهموا العالم الذى صنعوه بأنفسهم لأن المبادئ التى قام عليها يمكن إعادة اكتشافها فى داخل العقل البشرى، أى فى نطاق التحويلات التى تعرض لعقل من يتأمل ذلك التاريخ الماضى. ويتم التعرف على هذه التحويلات عن طريق التأمل الذاتى وهو منهج فيكو فى دراسة التاريخ ويعتمد على الاستبطان كشكل من أشكال التفكير، ولكن الاستبطان عنده ليس بالمعنى المفهوم فى التحليل النفسى، وإنما هو استبطان للذات التاريخية، أى إعادة بناء نقدى للفكر الماضى.

بذلك تكون عملية إعادة البناء التاريخى بمثابة اكتشاف لتحويلات العقل البشرى التى لابد للمؤرخ أن يتمثلها ليعيد بناء موضوع المعرفة بإعادة اكتشاف الذات التاريخية، فهناك تواصل بين الحاضر والماضى يصنعه المؤرخ بخياله الخلاق. والمؤرخ عندما يعيد بناء الماضى، أى عندما يقدم تقريراً تاريخياً عنه، هو فى الواقع يمارس نوعاً من معرفة ذاته التاريخية كبشر أو كإنسان أثناء تعرفه على ماصنعه ذوات بشرية أخرى فى الماضى. فالخيال هو الذى يعيد بناء الماضى، وعن طريق هذا الخيال نكتسب معرفة عن البشر الآخرين فى أمكنة وأزمنة أخرى، وليس معنى هذا أن المسألة أصبحت ذاتية، بل معناه أن ذات المؤرخ تحاول أن تفهم أسباب تطور الطبيعة البشرية ومراحل تطورها على نحو ما توجد هذه الطبيعة فىنا وبقدر ما نستطيع فهمها؛ فالذاكرة والخيال وتحويلات عقلنا البشرى تزودنا بأدوات أساسية للفهم تعتمد عليها الدراسات الإنسانية إلى أقصى حد. وفهمنا لتطور الطبيعة البشرية أو بالأحرى لضرورة تطورها على نحو معين نتيجة لظروف وأسباب محددة هو جزء مما هو بشرى كما جاء فى المسلمة رقم ١٤ حيث تؤكد: "تنشأ التنظيمات الاجتماعية نشأة فطرية مع البشر رغم أنها تختلف أحيانا فى التفاصيل طبقاً للزمان والظروف" ويؤكد فيكو على هذا المعنى أيضاً فى المسلمة التالية لها رقم ١٥: "ترجع طبيعة التنظيمات الاجتماعية وخصائصها إلى أسلوب نشأتها ومولدها وزمن هذه النشأة وظروفها"^(٥).

يفضى هذا إلى أن تاريخ التنظيمات البشرية يتحدد بتطور الطبيعة البشرية، لم يتصور فيكو العقل كماهية مستقلة ولم ينسب له أى قدرة ذاتية على التطور، ولم يجعله سبباً من أسباب التطور التاريخى. إن العلة الأساسية للتغير الاجتماعى أو التطور التاريخى عنده هى الطبيعة البشرية نفسها كما تتطور فى ظروف تاريخية واجتماعية محددة. وهذه الطبيعة البشرية التى ينشأ عنها كل شئ لا توجد منعزلة عن شبكة التنظيمات البشرية التى أوجدتها؛ فهى ليست شيئاً متعالياً على عادات البشر وقوانينهم، والبشر أنفسهم فى مرحلة معينة هم التعبير الحى عنها وتاريخهم هو تاريخها. والطبيعة البشرية التى هى علة التطور التاريخى ليست جوهرًا ثابتاً مطلقاً بل طبيعة متغيرة ومتطورة. والتطور التاريخى عند فيكو ليس دائماً تطوراً إلى الأمام؛ فهناك عصور انهيار وتدهور فى مسار التاريخ يعقبها عصور

ازدهار من جديد. وهذه فكرة مختلفة عن فكرة التقدم كما سادت في عصر التنوير وهو نفس العصر الذى ينتمى إليه فيكون وإن اختلفت نظرتة إلى التقدم عن نظرة فلاسفة هذا العصر. لقد كانت السمات الأساسية للتنوير هى الإيمان بالعقل والأمل فى القادم الجديد والوعى المتفائل بالتقدم. لقد أحس الإنسان فى هذا العصر بأنه بلغ سن الرشد وجاوز المرحلة التى كانت تفرض فيها الوصاية عليه. والتقدم لدى فلاسفة هذا العصر تقدم علمى يسير فى خط مستقيم، وتقدم تنتهى فيه الحروب ويسود السلام. مثل هذه النظرة المتفائلة لفكرة التقدم لا نجدها عند فيكو. ولكن مما لاشك فيه أن مشكلة التقدم كانت من أكثر المشاكل التى تناولها بالدراسة العميقة واهتم بالظروف التى تسبب التقدم العقلى فى التاريخ البشرى، كما اهتم أيضا بالظروف التى تنحدر به نحو الفساد. لم يحصر الجنس البشرى فى مبدأ الوحدة كما فعل فلاسفة عصر التنوير، ولم ينظر للتقدم كضرورة تاريخية يفرضها تقدم العقل.

هردر: ولد هردر عام ١٧٤٤ فى بروسيا الشرقية وهى أيضا موطن كل من كانط وهامان^(٥) وكلاهما كان له تأثير عليه. وعلى الرغم من إنكار هردر معرفته بفيكو إلا بعد عشرين عاما من وضعه لفلسفته التاريخية، إلا أن مترجمى سيرة فيكو الذاتية Bergin و Fisch^(٦) يؤكدان - فى دراسة دقيقة قاما بها فى مقدمة هذه السيرة وتتبعها فيها رحلة كتاب فيكو "العلم الجديد" فى معظم الدول الأوروبية من خلال رسائل غير منشورة متبادلة بين كبار المفكرين - يؤكدان معرفته له قبل الشروع فى كتابة مؤلفه "أفكار عن فلسفة تاريخ الجنس البشرى"، هذا بالإضافة إلى أن هردر رحل إلى إيطاليا عام ١٧٨٩ ومكث فى نابولى - مسقط رأس فيكو وموطنه - ثمانية أيام حصل خلالها مادة فلسفته التاريخية. وعلى الرغم من تأثيره بفكر وفلسفة فيكو فمزال هذا التأثير يفتقر حتى الآن إلى الدليل المادى، ومع ذلك فإننا نجد الدليل الفكرى فى آرائه فى التاريخ التى وتشابهت إلى حد بعيد مع فلسفة فيكو الذى سبقه على الطريق الذى تصور هردر أنه لم يسبقه أحد فى السير عليه. لذلك فمن المرجح أنه عرف فيكو قبل الشروع فى كتابة مؤلفه "أفكار عن فلسفة تاريخ الجنس البشرى" عام ١٧٩١ بعد أن أصدر كتابه "فلسفة أخرى للتاريخ" عام ١٧٧٤.

انطلق هردر فى فلسفته التاريخية من الأشكال التعبيرية الأولى للمجتمعات البشرية القديمة كاللغة والأسطورة والفنون وهى الأصول التاريخية لبدائيات الحضارة الإنسانية. وكان لايد فى رأى هردر من العودة لهذه الأصول لمحاولة فهم العقول البدائية للبشر الأولين، والتعرف على التنظيمات المختلفة التى أسسها الإنسان الأول والتى انتقل بفضلها من حالة البربرية والتوحش إلى مرحلة الإنسانية. ولكن كيف تناول هردر هذه الأصول التاريخية؟ لقد اهتم اهتماما خاصا باللغة وهى أول شكل من أشكال التعبير البشرى، وقدم أبحاثا فى أصل اللغة الألمانية، وأسفرت أبحاثه عن تأكيد نتيجة سبق لفيكو أن أكدها وهى أن الشعر هو اللغة الأم التى سبقت النثر. ولقد عبر الإنسان الأول عن احتياجاته اليومية بشكل شاعرى تلقائى فنشأت الأغاني الشعبية للشعوب القديمة وهى - كما يرى هردر - أول شكل من أشكال التعبير اللغوى. ويرى أن هنالك أيضا شكلا آخر من أشكال التعبير الأولى وهو الأسطورة، فقد كانت الشعوب القديمة تتحدث بالشعر وتفكر بالأساطير، ولم تكن الأساطير

حكايات خرافية يقول بها الإنسان الأول، بل كانت الأسطورة رمزا يعكس الحياة العقلية والاجتماعية لهؤلاء البشر، فكل الشعوب البدائية فى محاولتها لفهم العالم رسمت صورة للكون على هيئة أساطير اصطبغت بلون من ألوان اللاهوت. يترتب على هذا أن العصور التاريخية الأولى لا تُفهم بالتحليل العقلى بل بالتعاطف الوجدانى، وكان هررد أول من نادى بفهم الكائنات البشرية ونشاطاتها عن طريق الاستشعار من الداخل أو الباطن *Einfühlung*. كما لا تُفهم الحضارات القديمة بالتحليل المنطقى بل بالحدس، ولا بد للمؤرخ أن يكون فنانا يتمتع بالحس التاريخى والخيال الخصب والبصيرة النفاذة ليلتمس طريقه إلى الحياة الداخلية لهذه الشعوب القديمة التى لم تصل بعد إلى مرحلة النمو العقلى. لذا حذر هررد المؤرخين كما سبق وحذر فيكو - من الحكم على العصور التاريخية المبكرة على أساس ثقافة عصرهم، وحثهم على ماسماه بالتعاطف مع هذه العصور ومشاركتهم أفكارهم البدائية مشاركة وجدانية: "ادخل فى صميم العصر وفى جغرافيته وتاريخه كله واشعر بأنك تعيش فيه حقاً"^(٧).

وفلسفة هررد التاريخية ترفض وجود قوانين ثابتة لحركة التاريخ، كما ترفض أيضا وجود مستويات للوعى والسلوك يمكن تطبيقها على كل البشر وفى كل العصور. إنها ترفض أن تفرض على المادة التاريخية نمودجا موحدا للتفسير، فقد كانت منهجية هررد تقوم على أن كل عصر تاريخى وكل حضارة لديها سمتها الخاصة وقيمتها الخاصة، وأن المجتمعات الإنسانية ليست شكلا واحدا بل لها أشكال متعددة. وأن كل مجتمع سواء كان صينيا أو هنديا أو مصريا أو يونانيا أو رومانيا قد نما وتطور بطريقة متميزة، واستجابة للظروف المحيطة به فى أزمنة وأمكنة خاصة. ولذلك يجب أن ننظر إلى المجتمع فى ذاته ومن أجل ذاته بدون فرض أى نمودج مسبق عليه، فمهمة المؤرخ هى الفهم المتعاطف لهذه الثقافات، والتحقق من أن نمودج الحياة والفكر والفن الذى يميز أى مجتمع أو عصر تاريخى ما هو إلا نمودج متفرد وغير قابل للتكرار وليس موجودا فى أى مجتمع آخر، إذ إن لكل مجتمع اسهامه الفردى. هكذا يجب أن نفهم الإنجازات البشرية فى علاقتها بمحيطها الثقافى الذى تنتمى إليه بشكل أساسى، لأن تفسير العصور التاريخية تفسيراً يعلو على شروط الزمان والمكان والظروف، ووضع حدود نهائية محددة لكل نشاط بشرى مهما كان نوعه، هو ماعرض التاريخ لسوء الفهم"^(٨).

للأسباب السابقة دعا هررد إلى الحفاظ على الثقافات والحضارات البدائية التى تقدم نافذة متفردة عن العالم. والشعوب فى رأيه هم مؤلفو الأغانى والملاحم والأساطير والقوانين والأعراف والتقاليد واللغات. ويعد هررد هو المؤصل الحقيقى لكلمات مثل روح الشعب *Volks geist* والروح القومية *National geist* وهى الكلمات التى أخذت منحى آخر مع هيجل ومن جاء بعده وكانت سببا فى ظهور نزعات قومية عرقية نسب - خطأ - إلى هررد استباقه لها، ونسبت له أفكار لم يقل بها. فالواقع أن ما يستخلص من كتابات هررد هو أن كل أمة يجب أن تحترم ثقافة المجتمعات الأخرى ولا تزعم لنفسها وضع الامتياز الذى يخول لها السيطرة على جيرانها ولا تدعى سمو شعب وثقافة معينة على الشعوب والثقافات الأخرى. بل على العكس من ذلك ازدرى هررد تحطيم الرومان للعديد من الثقافات الوطنية

الأصلية للشعوب التي أخضعوها بزعم انتشار الحضارة الأسمى، وكان شعاره دائما أن كل الشعوب والحضارات كبيرة كانت أم صغيرة يمكن، بل يجب، أن تزدهر جنبا إلى جنب في حديقة كبيرة للجنس البشرى.

و فكرة النزعة الشعبية Populism أو فكرة الانتماء التي عبر إيزايا برلين عن إعجابه بها في هذا النص من الأفكار الرئيسية عند هردر: "يرى هردر أن الإنسان لى يكون عضوا فى جماعة فلا بد أن يفكر أو يسلك بطريقة معينة وفى ضوء أهداف وقيم وصور للعالم محددة، أى أن التفكير والفعل معناهما الانتماء إلى جماعة. هذه المفاهيم كلها متطابقة تطابقا حرفيا. ولى يكون امرؤ ما ألمانيا معناه أن يكون جزءا من تيار واحد يكون العنصر الغالب عليه هو اللغة، وإن ظلت اللغة عنصرا واحدا بين عناصر كثيرة. ويرى هردر أيضا أن الطريقة التى يتبعها شعب معين، وليكن الألمان، سواء فى كلامهم أو حركاتهم وأكلهم أو شربهم وكتابتهم وقوانينهم وموسيقاهم ونظرتهم الاجتماعية وأشكال رقصهم وديانتهم كلها ذات نماذج وخصائص مشتركة لا يشتركون فيها، أو ربما يشتركون بدرجة أقل، مع الأنشطة المشابهة لجماعات أخرى كالفرنسيين أو الايسلنديين أو العرب أو قدماء الأغريق. إن كل واحد من هذه الأنشطة ينتمى إلى مجموع مركب ينبغى أن يدرك ككل، فهى جميعا تضى بعضها البعض، وأى إنسان يدرس إيقاعات الكلام أو التاريخ أو العمارة أو الخصائص الجسدية للألمان سوف يتوصل إلى فهم أعمق لما يميز الألمان من تشريع وموسيقى وأزياء. وهناك خاصية لا يستطيع تجريدتها أو التعبير عنها - وهى تتعلق بما هو ألمانى عند الألمان - ونقصد هذه الخاصية التى تعبر عنها الأنشطة المتنوعة السابقة تعبيراً متفرداً. أما الأنشطة الأخرى كالصيد والتصوير وطقوس العبادة، وهى الأنشطة التى تشترك فيها مجموعات كثيرة فى أزمان وأماكن مختلفة، هذه الأنشطة سوف تتشابه بعضها مع بعض لأنها تنتمى لنفس الجنس. ولكن الخاصية النوعية التى يعبر عنها كل نموذج من الأنشطة السابقة على حده سوف تشارك فى أنشطة مختلفة لنفس الثقافة بدرجة أكبر من مشاركتها فى أنشطة مشابهة لثقافة أخرى، ويمكن القول على أقل تقدير أن ماتشترك فيه الأنشطة المختلفة لنفس الثقافة أو لثقافة بذاتها - أى النموذج الغالب الذى من خلاله يُنظر إليها باعتبارها عناصر فى ثقافة واحدة بعينها - هذا النموذج المشترك هو الأهم لأنه هو الذى يفسر خصائص هذه الأنشطة على مستوى أعمق وأفضل من أوجه الشبه السطحية للأنشطة المماثلة فى ثقافات أخرى وجماعات بشرية أخرى"^(٩).

إن الخاصية التى يصعب تحديدها هى التى تجعلنى ذلك الإنسان المحدد الذى يتميز بهذه الهوية المحددة، والذى يحيط به الأهل والأقارب والأصدقاء والناس المنخرطون جميعاً فى مجموعتنا أو أمتنا. وعلى ضوء هذه النماذج الأساسية التى تطبع أى ثقافة أصيلة - والناس الذين يكونونها - على ضوء هذه النماذج إذن يمكن بل يجب تحديد هوية هذه الثقافة. وهكذا نجد "أن الروح الشعبية، أى فكرة التميز بهوية معينة وانتماء معين وكذلك النزعة التعبيرية، أى فكرة أن أفعال الناس جميعاً وإنجازاتهم تعبر عن حياة جماعتهم فى مجموعها، نقول هكذا يمكن أن ننظر إلى هذين الأمرين (الروح الشعبية والنزعة التعبيرية)

كوجهين لعملية واحدة. والفهم Verstehen أو الاستشعار والتعاطف هي الملكة التي يمكن بها إدراكهما^(١٠).

إن الحاجة للانتماء إلى جماعة معينة والتعبير عن الذات فيها ومن خلالها كلاهما جزء حميم لا يتجزأ من كونه إنسانا، وإن أى شاعر أو أى فنان يعبر عن روح شعبه أو روح جماعته. إن ما يطلق عليه الهوية هي الروح العامة لأى شعب من الشعوب والتي تميزه عن الشعوب الأخرى. وهى روح يصعب التعبير عنها ولكنها تتجلى فى كل أنشطة الشعب (رقص، غناء، ملبس، مأكّل، مشرب... الخ) هذا العنصر يصعب التعبير عنه لغويا لكنه يتجلى فى الفن والشعر والأدب والعمارة والرقص والموسيقى.

لقد كان هررد أول من وجه الأنظار - بعد فيكو - إلى الاهتمام بتراث الشعوب التي لم تفقد قوتها وأصالتها اللغوية، وأخذ يدعو بحماس شديد لجمع الأغاني الشعبية الألمانية، كما دعا إلى البحث فى أغاني الشعوب البدائية التي تعبر عن حياة هذه الشعوب وطبيعتها الخاصة، ودعا أيضا إلى فهم ومعرفة التفرد الخلاق لهذه الشعوب من خلال أغانيها التي جمعها وترجمها فى كتابه الشهير "أصوات الشعوب فى أغانيها" والذي نشر عام ١٨٠٧ بعد وفاته، فكان أول من لفت الانتباه إلى جمع أساطير الشعوب وأغانيها وحكاياتها وقصص أبطالها وصياغتها صياغة جديدة لاكتشاف القوى الكامنة فى أغوار اللاشعور والموجودة فى التراث الشعبى الذى هو من إبداع الشعوب نفسها ويكشف عن الطبيعة البشرية الكامنة فيها.

ويرجع لهررد الفضل فى صياغة مفهوم الأغنية الشعبية ولفت الأنظار إليها وجمع الماثور منها لدى الشعوب الأوروبية وبعض الشعوب الشرقية، فشكّلت جزءا من مادة فلسفته التاريخية. وقد اتسمت نظرتة إلى التاريخ بالازدواجية بين الإيمان بأن الخلاص يكون فى العودة إلى الأصول الشعرية والأعماق الباطنية والذاتية، وبين مواجهة مسئوليات الحاضر والواقع فى التحرر الوطنى وتأكيد فردية كل شعب وهويته واستقلاله من خلال بعث تراثه الشعبى وتجديده. والشئ الثابت والأصيل فى فلسفة هررد هو مفهوم "الفهم المتعاطف" والاستشعار فى النظر إلى ماضى أمة وترثها الشعبى الأصيل.

شلايرماخر: كان شلايرماخر من أكثر الفلاسفة المؤصلين لمفهوم الفهم، أو إذا شئنا الدقة مفهوم "التفهم" Verstehen، التي ألقى ضوءا حادا عليها مما كان له تأثيره الكبير فيما بعد على العالم الناطق بالألمانية. ولد شلايرماخر عام ١٧٦٨ فى برسلاو ومات فى برلين عام ١٨٣٤ وكان اسهامه الأكبر فى مجال اللاهوت الحديث ولكنه لا ينتمى للاهوتيين وحدهم، بل كان فيلسوفا أيضا وهو المؤسس الحقيقي للهرمينيوطيقا العامة على الرغم من عدم وجود عرض منهجى أو نسقى لمذهبه الفنى للفهم فى كتاب مستقل أو فى أبحاثه المنشورة. لقد وجدت فلسفته فى شذرات متفرقة فى مخطوطات محاضراته للطلبة؛ وبعد موته وفى عام ١٨٣٨ نشر أحد تلاميذه طبعة باسم "الهرمينيوطيقا والنزعة النقدية" وهى تتألف من محاضراته عن الهرمينيوطيقا وملاحظات تلاميذه عنها. ويرجع لدلتاى الفضل فى تسليط الضوء عليه عندما كتب "سيرة حياة شلايرماخر" باعتباره الأب الحقيقى للهرمينيوطيقا.

كانت هناك ضرورة عملية مباشرة دفعت شلايرماخر إلى التعامل مع مشكلة الفهم بشكل أكثر عمقا في تفسيره للكتاب المقدس باعتباره لاهوتيا في المقام الأول. وعلى الرغم من أن شلايرماخر كان مشغولا بتفسير العهد الجديد وكانت لديه الرغبة في تجديد الهرمنيوطيقا اللاهوتية، فقد أدرك أنه ينبغي البدء بتوضيح مفهوم فن الفهم نفسه Kunst des Verstehens، وذلك كما يقول في كتابه الهرمنيوطيقا: أننا لا نعلم أن الكتاب المقدس مقدس إلا من خلال الحقيقة التي تقول أننا فهمناه، فنحن لا نستطيع أن نفصل قداسة الكتاب المقدس عن فهمنا له كنص مقدس؛ بمعنى أن نص العهد الجديد يوجهنا إلى الذات نفسها التي تقوم بالفهم أى الفاهم نفسه أو القائم بعملية الفهم. إن هذا هو موضوع البحث الحقيقي للهرمنيوطيقا: الذات التي تقوم بالفهم، العملية التي يتحقق بها الفهم، كل هذا هو ما ينبغي توضيحه وتفسيره، وبهذا يكون برنامج شلايرماخر في البحث قد اتخذ طابعا كليا عاما لم يسبقه إليه أحد.

وأول ما ينبغي التنبية إليه هو أنه يتابع خطى بعض المفسرين ممن سبقوه من عصر التنوير بحيث لم يقصر الهرمنيوطيقا على الكتاب المقدس وحده، وذلك لأنهم توسعوا في ممارسة التأويل بحيث ينطبق على أى نص وكل نص. بيد أن شلايرماخر يتجاوزهم أيضا بخطوة أبعد، وذلك حين يجعل عملية الفهم بأكملها عملية إشكالية بما هي كذلك، بل إنه تجاوز كل أشكال التفسير التي وجدت قبله. إن أى شكل من أشكال التأويل يفترض - فى الأحوال السوية - أنني أفهم بدون أى مشكلة وذلك حتى أصادف صعوبة من نوع أو آخر وهو يعبر عن ذلك بقوله: "إن الهدف من الهرمنيوطيقا هو الفهم بأعمق وأسمى معانيه، والمطلب المعقول يتمثل فى أن يفهم الإنسان كل ما أدركه إدراكا حقيقيا بغير أن يجد فيه أى تناقض"^(١) وتحقيقا لذلك - وهو فى هذا يؤكد كما يتجاوز برنامج عصر التنوير - يعلن شلايرماخر برنامجا آخر أشمل وأكثر تحديا عندما يقول: "إن الإنسان لا يفهم إلا مآعاد بناء جميع علاقاته بنفسه كما أعاد بناء سياقه"^(٢). إن الفهم مهمة لا نهاية لها، بقيت هذه العبارة شعارا يسير عليه حتى النهاية، وبقي الفهم فى نظره مهمة لا تنتهى ولا تنفذ. لقد اتجه شلايرماخر فى أقواله وحكمه المبكرة عن الهرمنيوطيقا برؤيته الجديدة لمشكلة الفهم اتجاها معارضا للتصور العقلى المعتمد على التأويل التاريخى واللغوى الذى ساد فى عصر التنوير، ذلك أن نشاط الفهم فى عصر التنوير كان نشاطا محدودا واحدا الجانب، ويتضح هذا بجلاء من النقد التاريخى الذى وجهه مفسرو القرن الثامن عشر للكتاب المقدس. صحيح أننا نجد فى عصر مبكر فى القرن السابع عشر أن اسبينوزا فى "رسالة اللاهوت والسياسة" المشهورة - وهى من أهم وأقدم الوثائق التفسيرية المبكرة - يرى كيف أن عملية الفهم التاريخى لديها قدرة بارعة على تفسير وتأويل ما يتعارض مع مبادئ وأسس العقل الطبيعى بحيث تصبح مقبولة لدى هذا العقل، فكل الأحداث المرعبة والخيالية الخارقة للطبيعة التى تمتلئ بها التوراة يمكن - من خلال ذلك الفهم التاريخى - أن تفهم فهما عقليا إذا ماتبنى الباحث المناهج الصحيحة. وحتى معظم الأحداث الغريبة قدمت بهذه الطريقة لمحكمة العقل وتم تفسيرها تفسيراً معقولا، ولكن يجب أن نلاحظ أن آلية الفهم العقلى التى أوصى بها وعمل بها اسبينوزا لم تدخل حيز التنفيذ إلا فى تلك الحالات التى وجد فيها أن ثمة

مواضع ومطالب مر عليها القدماء مروراً عابراً ووجد اسبينوزا أنها متعارضة مع العقل الطبيعي. نحن نجد في معظم الوقت أننا نفهم ونقبل عقلياً مايقوله اسبينوزا وأتباعه بغير جهد وبدون أى مشكلة، ولكن مبدأ التأويل والتفسير في حالة اسبينوزا وأتباعه يظل مبدأً متجاوزاً للتاريخ كما يظل نوعاً من العقل الطبيعي اللازمى^(١٣). ولكن هذا بالتحديد هو موضع احتجاج شلايرماخر ونقده، فمثل هذا المنهج في رأيه يبدو ضيق الأفق ومذهبياً متزمناً بصورة صارخة.

وبالطبع لم يكن شلايرماخر هو الوحيد في رفضه للتفسير العقلاني لاسبينوزا وأتباعه، فهامان وهردر وشليجل وفولف إما أن يكونوا قد سبقوه أو كانوا يسيرون بخطى مشابهة للخطوات التي سار عليها، ولكننا لا نجد أحداً قبل شلايرماخر قد أصر - بنفس الدرجة من التأكيد والفطنة والشمول - على حقيقة "أن الفهم مهمة لا نهاية لها"^(١٤)، وأنه لا بد من بذل مجهود تأويلي متجدد وفريد وذلك كلما حاولنا أن نستخرج من النصوص المعاني أو الدلالات التي تنطوى عليها. ومعنى هذا في الواقع أن مهمة الفهم ينبغي أن تتكرر بصورة متجددة وذلك حيثما التقينا بعالم الآخرين، وحيثما صادفنا أى شئ جديد وغريب وغير مألوف لنا، وحيثما التمسنا الفهم والبصيرة والاستيعاب لكل ماهو غريب وغير مألوف لنا.

في كل هذه الأحوال لا يمكن أن توضع أية حدود لعملية الفهم، إنها بالمعنى الحرفي للكلمة عملية لا حد لها، وهذه في الواقع هي نقطة الانطلاق الجديدة لشلايرماخر كما أنها تمثل أيضاً مساهمته الثورية في هذا المجال. إنه في هذه المساهمة لا يقتصر على تفسير أحداث معينة وغير معقولة سواء أكانت معجزات أو خوارق ولا يقتصر على الطريقة التي تقدم بها نفسها سواء بشكل شفاهي أو مدون، وسواء قدمت نفسها بلغة أجنبية أو بلغة الأم، وسواء جاءت من عصرنا أو من عصر آخر. فينبغي على الدوام أن نتذكر دائماً ونضع في حسابنا الحقيقة التي تقول، على العكس من وجهة النظر المتفائلة التي كان يسلم بها مفسرو عصر التنوير، هذه الحقيقة التي تقول "أن هناك وسيلة أكثر إحكاماً ودقة في فن التفسير تقوم على التسليم بأن سوء الفهم يمكن أن يحدث دائماً كأمر طبيعي، ومن ثم فإن الواجب علينا أن نحصر على الفهم ونلتزمه في كل خطوة نخطوها: (١) هذه الوسيلة الأدق والأحكم تقوم على تفهم النص بدقة تامة والنظر إليه من زاوية التفسير النحوي والسيكولوجي معا (ملحوظة: من التجارب الشائعة أننا لا نلاحظ أى فروق مميزة في النص ... إلا مع بداية سوء فهمنا له). (٢) وعلى هذا، فإن هذه الوسيلة الأكثر إحكاماً (في تفسير النص) تفترض أن يختلف المتكلم والسامع في استخدامهما للغة وفي طريقتيهما في صياغة الأفكار، على الرغم من وجود نوع من الوحدة بينهما"^(١٥).

لقد كانت الرغبة والحاجة الملحة للفهم توضع باستمرار في مقابل ما يمكن أن يفهم بصورة طبيعية عن طريق النظر العقلي الشامل. ولكن شلايرماخر كان أول من ألغى هذا التمييز وعمم برنامج التأمل الهرمنيوطيقى بصورة شاملة. ففي رأيه أن عملية الفهم الواضحة والواعية لا تنشأ فحسب عندما يبدو أن تصوراتنا العقلانية تتصادم مع أى حالة من الأحوال التي نواجه فيها بشئ غريب علينا سواء كان شفاهياً أو مدوناً. فالواقع أن تصوراتنا العقلانية ومقولات التأويل التي استرشد بها في مواجهة أقوال الآخرين وكتاباتهم، هذه كلها لا يمكن

أن تؤخذ بصورة اتوماتيكية وكأنها شئ يخلو من أى إشكالية. فأنا بكلامى وقدرتى على الفهم وكل التصورات والمقولات التى تنظم عملية تفسيري وتنفذها، كل هذا ينظر إليه شلايرماخر من منظور المراجعة ووضع كل شئ موضع التساؤل عن صحته قبل التسليم به بشكل تلقائى. ومعنى هذا إن كل شئ فى نظره يصبح نسبيا إلى حد ما. كما أنه لابد من الاعتماد على تحليل متعمق للفهم لكى أصل إلى نتائج واضحة ومأمونة. والواقع أن الطريق الطويل الذى قطعه شلايرماخر طوال حياته لتحليل الفهم تحليلا عميقا ونافذا قد أثبت أن جهده كان مجزيا ومثمرا. ذلك لأنه وصل إلى ما اعتبر فى عصره نتيجة مذهلة. فالحاجة إلى تحليل واع للهرمينيوطيقا والفهم قد نشأ لديه من الحقيقة التى تقول أن هناك مفاهيم عديدة ومتصارعة عن الحقيقة وعن الواقع^(١٦).

والنتيجة التى انتهى إليها من بحوثه تبين أننا كبشر نختلف بيننا اختلافا كبيرا من حيث التنوع الهائل لمنظوراتنا الذاتية للعالم وللتجربة البشرية، كما أننا أيضا نتفاوت فى مسافة بعدنا عن وضع أو بنية موضوعية مفترضة للحقيقة اللازمانية أو الخالدة التى يبدو أن الكثير من مفكرى عصر التنوير قد تصوروا قريبهم منها. هذه الفكرة عن التعدد الممكن لوجهات نظر متساوية فى الصحة قد أثبتت فى الواقع أنها فكرة بالغة الخصوبة وأنها قد وضعت - بالمعنى الحرفى للكلمة - تاريخ البشرية فى ضوء جديد. والمعركة الأبدية القائمة بين الآراء ووجهات النظر المتصارعة عن الحقيقة، وبين منظومات القيم والاعتقاد المتنافسة لا تبين من خلال هذه الزاوية الجديدة أننا نكون بالضرورة وعلى الدوام مخطئين، بل تشهد شهادة جلية على التنوع الذى لا ينتهى، والتفرد الهائل للكائنات والمجموعات البشرية، هذا التنوع والتفرد الذى لا يمكن من حيث المبدأ أن يختزل فى مستوى وحيد أو معيار واحد للحكم. وهكذا يكون شلايرماخر قد افتتح منظورا جديدا ومثيرا ومحررا أيضا للدراسات الإنسانية^(١٧).

كتب شلايرماخر ملاحظات مبكرة عن الهرمينيوطيقا نشرها فى كتابه "مونولوجات" أو "أحاديث مع الذات" عام ١٨٠٠، وقبل أن نذكر سطورا من هذا الكتاب ينبغى أن نعلم أنه كان تحت تأثير الحركة الرومانتيكية الألمانية المبكرة - التى كان هو نفسه عضوا فاعلا فيها، كما كان كذلك متأثرا بتفكير صديقه الناقد فريدريك شليجل الذى كان هو الفيلسوف المنظر للحركة الرومانتيكية - يقول فى إحدى فقرات هذا الكتاب: "لقد شعرت على مدى فترة طويلة من حياتى بالرضا والاعتباط لأننى وجدت العقل، ولأننى كنت مؤمنا بوحداية الكائن الأسمى، فقد اعتقدت أن هناك شيئا واحدا صحيحا يصدق على كل حالة نوعية خاصة وأن الفعل ينبغى أن يكون فعلا واحدا عند البشر جميعا، وأن أى إنسان لا يختلف عن أى إنسان آخر إلا لأن كل واحد منهم قد وضع فى موقف معين ومكان معين ... بل أننى لم اتصور أن كل إنسان هو مخلوق مركب تركيبا خاصا به وإنما هو عنصر واحد متشابه فى كل مكان وعند كل إنسان. غير أن نورا جديدا أشرق على فرايت أن كل إنسان ينبغى عليه أن يعبر عن نفسه تعبيرا واضحا وبطريقته الخاصة المتفردة عن الإنسانية الكامنة فى باطنه، أى عن المزيج الخاص من عناصر هذه الإنسانية الكامنة فيه بحيث ينبغى أن

تتكشف الطبيعة البشرية بكل طريقة ممكنة وبحيث يتحقق خلال الزمان والمكان اللامتناهيين كل شئ يمكن أن ينبثق من رحم البشرية^(١٨).

والنتيجة المترتبة على التفرد المحض لأي إنسان وكل إنسان فرد، وعلى الحقيقة التي تقول أنه لا ينبغي ولا يمكن أن يذوب تماما فيما هو كلي وعام، النتيجة هي أن الفهم والفهم وحده هو الذي يمكنه أن يزودنا بالطريقة التي نتوغل بها في أعماق وأخص خصائص وأدل معنى وأبرز حقيقة لأي كائن إنساني آخر أو مجموعة من البشر. ومن نتائج ذلك الكشف أيضا أنه لا ينبغي علينا على الإطلاق، عندما نقابل شخصا آخر أن نطبق على كلماته وتعبيراته وإشاراته وكل تعبيراته الرمزية التي تجسد أفكاره ومشاعره وطموحاته وأحلامه، لا ينبغي أن نطبق عليه تصوراتنا ومقولاتنا المألوفة. وكما يتحتم على كل إنسان أن يعبر عن إنسانيته بطريقته الخاصة ومن خلال إمكاناته الخاصة بحيث تكون فرديته بمثابة المهمة العملية التي يخطر طوال حياته وحتى انتهاء أجله في تحقيقها وليست مجرد شئ يمكن اكتشافه عن طريق أى علم موضوعي أو أى موهبة خارقة، فذلك يتحتم على الفهم أن يجعل مهمته هي التوصل والتغلغل في كل ماهو متفرد وخاص في الحل الذي يتوصل له أى إنسان وكل إنسان لمشكلة الوجود. كذلك ينبغي أن تكون مهمتنا في أى لقاء يتم بيننا وبين الآخرين هي أن نكتشف ونقدر فرديتهم الأصيلة والخاصة بهم وأن ندرك بوضوح الدلالة والقيمة الكلية الشاملة لكون كل واحد منهم هو هذا الكائن المتفرد لا أى كائن آخر.

إن مهمة الفهم - التي لا تنتهي ولا تصل أبدا إلى حد الكمال - تلزمنا بها طبيعتنا نفسها المتصفة بالتناهي والنقص والخطأ، كما تلزمنا بها الحقيقة التي لا مهرب منها والتي تقول ببساطة أننا نحن أيضا لا نستطيع أن ندرك العالم إلا من خلال منظورنا الخاص والمتفرد، ومن خلال هذا المنظور وحده. إن طبيعة وجودنا تتحدد بفضل هذا المنظور الخاص، ويستحيل علينا أن ندخل في منظور كلي شامل تتوحد فيه كل المنظورات في رؤية واحدة، فالفهم مرتبط ارتباطا وثيقا ومقيد في نفس الوقت بذات فردية أو وجود فردى هو نفسه أيضا مقيد بأفقه المحدود للفهم. إن هذه الذات الفردية لا تستطيع أن تقفز فوق ظلها، صحيح أن كل أفق فردي يمكن أن يتسع من خلال الاتصال بآفاق أخرى واكتشاف تعبيرات أخرى عن الوجود الإنساني، ولكن هذا لا يتم أبدا بتجاوز الأفق الفردى أو الذاتى الخاص. وهذه الفكرة الثاقبة هي التي ألهمت شلايرماخر تصوره الشهير عما يسميه بلانهاية المجالات المتداخلة. وعبر طريقه في البحث عن التواصل الهرمنيوطيقي نراه - كما يقول في كتابه " محاولة عن نظرية للسلوك الجمعي " برلين ١٧٩٩ ص ٣ - يصور لنا الحالة " التي يتداخل فيها مجال كل فرد مع مجالات الآخرين على نحو شديد التنوع، في هذه الحالة وعند كل نقطة من نقاط الحدود التي يقع فيها مجاله يتاح لهذا الفرد النظر إلى عالم آخر مختلف وغريب عنه بحيث أن جميع الظواهر البشرية يمكن بالتدريج أن تصبح مألوفة لديه، بل أن أغرب وجهات النظر وأشد الأحوال والمواقف اختلافا يمكن أو على الأصح ينبغي أن تصبح لديه بمثابة أصدقائه وجيرانه^(١٩).

يتضح الآن مما سبق أن الهرمنيوطيكا ليست مجرد فعل أو نشاط ذاتى يهدف إلى تفسير أو تأويل العلامات والتعبيرات بالصورة التي تروق للذات، ذلك لأن الفهم لا يتعلق

فحسب بالمتكلم بل بما يقوله من خلال كلامه. ومن أهم النتائج التى تتمخض عن موقف شلايرماخر أنه لن يكون هناك أبدا نسق نهائى يتضمن معرفة جميع الأشياء وجميع الشعوب، كما أن مثل هذا النسق ينبغى ألا نبحث عنه أو نسعى إليه، فنحن لن نستطيع أبدا أن نتحاشى عنصر التأويل الفردى والمتفرد فى أى موقف نواجهه. ومن المستحيل أن يوجد نسق واحد يستوعب كل شئ. بهذا يقف شلايرماخر موقفا مضادا لجميع الفلاسفة المثاليين المعاصرين له. إن البشر فى رأيه ينخرطون على الدوام فى نوع من التواصل البينى والفهم المشترك، وهذا التواصل والفهم من ناحية المبدأ عملية مستمرة لا تنتهى.

إن الفهم إذن مسألة دائمة ولا مفر منها، وكما أن اللغة لا تتكلم بنفسها، وكما أن النص الواحد لا يوصل معناه بنفسه بصورة مباشرة، فإن الفهم كذلك لا يسقط فى حجبنا بشكل تلقائى. إن فهم الكلام المنطوق بأى صورة من صوره وتجنب سوء الفهم بقدر الإمكان يتطلبان أيضا التدريب على ممارستهما وفقا لمجموعة من القواعد والإجراءات المنهجية. هذا النظام الدقيق لفن الفهم سيقوم على فكرة عميقة مفادها كما يقول شلايرماخر " أن كل حالة من حالات الكلام البشرى ترتبط من ناحية بعلاقة مزدوجة مع اللغة فى مجموعها، ومن ناحية أخرى مع النسق العام لتفكير الناطق بها " (١٠). ومن ثم يتوجب على كل فعل من أفعال الفهم أن يميز بين " عنصرين الأول هو فهم الكلام المنطوق باعتبار أنه يتألف من مواد مستمدة من اللغة، كما ينبغى عليه أيضا أن يفهمه بوصفه واقعة أو حقيقة كامنة فى ذهن المفكر " (١١). ولما كان كل فعل من أفعال الفهم ينصب على الكلام والفكر الكامن وراءه، على اللغة والناطقين والكاتبين بها، فمن الواضح على ضوء ماسبق أن عملية التأويل يتحتم أن تتكون من فرعين أساسيين هما التأويل النحوى والتأويل السيكلوجى التقنى. فالتأويل النحوى يقتصر على لغة نص معين وهو يتعامل مع النص كشئ موضوعى وموجود فى العالم ويسعى إلى فهم النص باعتباره نصا وبنية نحوية ونسيجاً موضوعياً يتألف من الكلمات. إنه يهتم بتأكيد وتوضيح معانى الكلمات وظلالها، وتحليل ووصف البنى النحوية والتركيبية ومن ثم التوصل عن هذا الطريق إلى معنى النص. والواقع أن تصور شلايرماخر للنحو تصور واسع وشامل إلى أقصى حد. ففى رأيه أن اللغة فى مجموعها وفى كل مظاهرها تعد وثيقة معبرة عن نظرة شاملة أو كلية إلى العالم. من هنا يأخذنا فهم قطعة من حديث منطوق أو نص مكتوب ومن خلال اللغة وعن طريقها، يأخذنا إلى الجذور الاجتماعية والتاريخية للمجتمع الذى نشأت فيه.

غير أن هذا كله لا يقدم إلا نصف الحكاية، والواقع أن شلايرماخر فى تفسيراته النحوية لا يتجاوز كثيرا ماقدمته الهرمنيوطيقا التقليدية ولا يمثل نقطة انطلاق جديدة وليس فيه أى خروج على ماسبق وذلك على الرغم من أن التفسير النحوى لديه قد اكتسب على يديه شكلا دقيقا ومتطورا. والحقيقة أننا لا نلمس أصالة شلايرماخر وإسهامه الجديد إلا عندما ينتجه إلى النصف الثانى من التأويل وهو الخاص بالجانب السيكلوجى والتقنى، ذلك لأن النهج النحوى يظل إلى حد ما تأويلا موضوعيا ومن الخارج أى أنه ينظر إلى القصيدة أو المسرحية أو البحث الفلسفى أو أى نص آخر من الخارج. إنه لا يحاول ولا ينجح فى محاولته النفاذ إلى الفعل الخلاق ذاته الذى يكمن وراء المنطوق أو المكتوب الظاهر أمانا. ربما

يمكنه أن يفهم محتوى نص معين من الناحية الأدبية أو المضمون الذى ينطوى عليه، لكنه سيظل صامتا تمام الصمت وعاجزا عن الإفصاح عن الطريقة التى خرج بها إلى الوجود فنراه يقول: " يمكن أن نتصور أننا نفهم أحد النصوص من الناحية اللغوية بحيث تكون لنا القدرة على إدراك الخصوصية السيكلوجية للكاتب ... وبنفس الطريقة يمكن القول أننى لو كنت أملك معرفة دقيقة بالخصوصية السيكلوجية لكاتب ما فيمكننى فى هذه الحالة أيضا أن أفهم الجانب اللغوى بدون صعوبة على الرغم من أن هذا أمر أشق من الأمر السابق كما أنه يفترض باستمرار توفر المعرفة اللغوية ^(٢٢) ". وبعبارة أوضح نقول أنه لا يحاول (أى التفسير النحوى) أن ينفذ أو يدخل إلى الفعل الخلاق الذى قام به المؤلف الأسمى. إن النصوص لا تظهر إلى الوجود باختيارها وإنما تفترض وجود موهبة فردية متفردة أو مبدعة ومشخصة أو عينية ويتحتم علينا أن نتمكن من اكتشاف المؤلف الفرد الذى كان يعيش ويتنفس ويستخدم اللغة استخداما فريدا لتحقيق هدف معين فى الظروف الخاصة التى أحاطت به.

بهذا نرى أن الخطوة الانعكاسية أو التأملية والنقدية التى يطالب بها شلايرماخر كل من يتصدى للتأويل هى خطوة جديدة كل الجدة. هذه القدرة على الملاحظة الذاتية الدقيقة والعميقة التى يشترط وجودها لدى من يتصدى للتأويل تؤدى بشلايرماخر فى النهاية إلى القول بأن النظرية التأويلية لا تقتصر على الإطلاق على أشكال الكلام الثابتة أمامنا بل "أن الفهم ذو اتجاه مزدوج؛ نحو اللغة، ونحو الفكر: (١) إن اللغة تجسيد لكل مايمكن التفكير فيه من خلالها، ذلك لأنها تمثل كلا مغلقا يتعلق بأسلوب معين من التفكير. وكل شئ جزئى فيها (أى فى اللغة) يجب أن يكون قابلا للفهم من خلال مجموعها الكلى. (٢) أن أى عبارة ترادف أو تقابل سلسلة من الأفكار تدور فى خاطر من ينطق بها، ولهذا يجب أن تكون قابلة لأن تفهم فهما كاملا من خلال طبيعة الناطق بهذه العبارة ومزاجه والهدف الذى يرمى إليه. إن الأمر الأول نصفه بأنه نحوى (أى متعلق بقواعد اللغة) أما الثانى فنصفه بأنه تفسير تقنى ^(٢٣) ومايصدق على المناقشة والحوار الحى يصدق أيضا على أى عمل أدبى، إذ لا يمكن فهمه إلا من خلال تفرد أو وجوده الخاص، ومن خلال التفرد الأصيل للمعنى الذى ينطوى عليه والأصل الخاص الذى انبثق عنه.

إن شلايرماخر يهتم قبل كل شئ بالنظر إلى أى نص أو أى حديث بشرى منطوق بوصفه شكلا من أشكال الفعل والممارسة يعبر عن شخصية بأكملها. والمهمة الأساسية عنده فى هذا الصدد هو أن يعزل نقطة البداية أو يضع يده على الفكرة الأساسية أو النواة الباطنة التى انبثقت منها القرار الخلاق الذى تمخضت عنه هذه المجموعة من الكتابات بهذا الشكل المحدد لا بأى شكل آخر، وهو يؤكد أن المنهج اللغوى والنحوى لا يكفى وحده للقيام بالتأويل المطلوب. فالقيام بفحص مفردات وقواعد اللغة والتركيب والأسلوب والنوع الأدبى تمثل كلها نصف الحكاية كما سبق القول. فأهم شئ فى رأيه هو ضرورة الرجوع إلى مايسميه اللحظة الحية لكائن إنسانى معين أو إلى المركز الحيوى لوجوده المتفرد. ومن داخل هذا السياق الكلى للحياة الفردية للإنسان تنشأ البذرة الأولى لأى عمل إبداعى. وهذه الفكرة الأصلية هى التى تربط بين جميع الجوانب المنفصلة لكلام المؤلف أو كتابته والعناصر التقليدية أو التراثية التى تدخل فى كتابته أو تفكيره. والواقع أن هذا مايجب علينا أن

نبحث عنه وأن نتوصل إليه ، وأهم وأول شئ فى هذا السبيل هو أن نقرب اقترابا وثيقا من كلمات المؤلف نفسه وأعماله الأدبية المتفرقة ، والذى يقوم بهذه المهمة بالمعنى الفنى أو المتخصص هو الناقد الذى يفحص الطريقة التى عالج بها المؤلف الشكل أو النوع الأدبى الذى اختاره للتعبير عن آرائه وأفكاره ، وهو الذى يفحص أيضا كيف ضمن المؤلف فكرته الأساسية فى عمله أو كيف عدل وحوّر فيه أو توسع فيه لكى يصلح فى النهاية لتبليغ رسالته إلى القارئ أو السامع . وعلى هذا الأساس " يقدم شلايرماخر مجموعة من الإجراءات التى يضعها تحت مسمى المنهج التاريخى المقارن ، والمقصود من هذا المنهج أن يساعد المؤول على فهم نص معين ، نص يدخل فى سياق ظروف عامة وتراث لغوى ونوع أدبى محدد والظروف التاريخية التى نشأ فيها العمل ، وهو يتوخى من هذا المنهج أن يوضح الخصائص التى يتميز بها نص معين من خلال فحص محتوياته ومؤلفه معا ، ثم من خلال المقابلة بين هذا النص ومؤلفه وبين مؤلفين آخرين ونصوص مشابهة ، ويتطلب هذا أن يتمكن الناقد أو المؤول من أدوات البحث العلمى وأن يمتلك النظرة المدققة والفاحصة والمتشككة أيضا قبل أن ينتهى إلى تقرير أى حقيقة"^(٢٤) .

وبالرغم من كل مايقوله شلايرماخر عن هذا المنهج فإنه يتحتم على أثناء فعل الفهم أن أبدأ من موضع معين لكى أجد موضع قدم يسمح لى بأن أخطو مما فهمته أو مما أفهمه فى اتجاه المجموع الكلى الذى يشكل مافهمته جزءا واحدا منه . ثم لكى أرجع مرة أخرى من هذا المجموع الكلى إلى الجزء الذى يعد عنصرا حيويا فيه " وبناء على هذا فإن المفردات التى يستخدمها المؤلف بالإضافة إلى تاريخ عصره يشكلان كلا واحدا ، ومن هذا الكل وحده ينبغى فهم كتابات المؤلف باعتبارها جزءا من ذلك الكل ، والعكس صحيح بحيث أن أى معرفة كاملة تتضمن بوضوح نوعا من الدائرة بحيث لا يمكن فهم أى جزء منها إلا من خلال هذا الكل الذى ينتمى إليه ، والعكس صحيح أيضا . وينبغى على هذا النحو أن تكون كل معرفة علمية . وعندما نضع أنفسنا فى مكان المؤلف فإن هذا يعنى أن نتابع هذه العلاقة بين الكل والأجزاء . ويترتب على ماسبق : ١) أنه كلما ازددنا معرفة بالمؤلف أصبحنا أكثر قدرة وكفاءة على تفسير نصه . ٢) أن النص لا يكشف نفسه مرة واحدة وإنما تضعنا كل قراءة فى وضع أفضل لفهم هذا النص لأنها تزيدنا معرفة . ويستثنى من ذلك كله النصوص التافهة التى نكتفى فيها بقراءة واحدة "^(٢٥) وهذه هى المشكلة الشهيرة التى تسمى بالدائرة الهرمانيوطيقية التى كان شلايرماخر نفسه هو الأب الحقيقى لها .

ويحل شلايرماخر هذه العضلة بطريقة يبدو أنها مرضية له وذلك بصورة حاسمة وقاطعة . وهو فى سبيل الوصول إلى هذا الحل يؤكد القوة الفاعلة والخلاقة فى ذات الفرد والتى تمكنه من إضفاء المعنى وتوضيحه ، وهو ينبه فى هذا الصدد إلى الحقيقة التى تقول "إن امتلاكى لشكل من أشكال الفهم يدل دلالة قاطعة -كما يرى شلايرماخر- على أن عملية الفهم تعجز عن تأسيس أو تبرير نفسها . والفكرة التى يقترحها ويتبناها شلايرماخر للخروج من هذه العضلة هى مايسميه فعل الحدس (أو التخمين أو الترجيح Errathen) ففى كل فعل من أفعال الفهم يوجد فى تقديره نوع من الاستبصار الحدسى المباشر وغير التجريبى

لأنه ملكة أو قدرة نمتلكها جميعا بحكم كوننا كائنات بشرية، وإن كان البعض يمتلك منها قدرا أكبر أو أقل مما يمتلكه الآخرون^(٢٦). ولا شك أن مثل هذه الملكة أو القدرة يمكن تطويرها وتدريبها، وهو يصف هذا الفعل الحدسى الذى يتم فى ذهن المؤول أو وجدانه بأنه حافظ باطنى يحرك الفاعلية الخلاقة عند الإنسان الفرد وإن كانت موجهة فى الأصل إلى استيعاب أو تمثيل ما قدمه شخص آخر.

هذا العنصر الحدسى لا يمكن أبدا أن يستبعد من عملية الفهم لاسيما فى تلك الحالات التى نحاول فيها أن نفهم شيئا جديدا جدة مطلقة وأصيلا أصالة غير مسبوقه فى أى نص أو حديث، وكلما وجدنا أنفسنا أمام تدفق لغوى جديد وخلاق أصبحت الطاقة الحدسية ضرورة مطلقة لا غنى عنها. إن الحركة المبدعة والفعالة فى داخل المؤول تتجه للبحث عما هو جديد ولا يمكن صياغته فى قواعد مسبقة، بل لا يمكن رده هو نفسه إلى أى قواعد ثابتة، وأى معرفة فى المجال التاريخى والنقدى المقارن مهما اتسعت واكتملت، وأى معلومات عن المؤلف وحياته مهما كانت وافية وشاملة، كل هذا لا يصلح أبدا أن يكون بديلا عن هذا الفعل الحدسى الأساسى الذى يسميه شلايرماخر فى بعض الأحيان بكلمة تعنى التخمين أو الترجيح errathen أى بأنه نوع من التحسس الملهم للعمل موضع التأويل. وهذا الفعل الأصلى والإبداعى الحر من جانب المؤول هو فعل ضرورى ولا غنى عنه. لاشك أن النص بالإضافة إلى اللغة والتراث اللذين يأخذ مكانه فيهما يحفزان على هذا التأويل ويتطلبانه أيضا. بيد أن النص نفسه لا يمكنه أن يقوم بهذا العمل أى التأويل - لحسابه الخاص ولا يمكنه أن يرسم القواعد التى تساعد على القيام بهذا التأويل. "وهنا أيضا - أى فى مجال الفعل الحدسى - يتمسك شلايرماخر بفكرة تجذر المؤول فى زمان معين ومكان محدد، والأمر فى النهاية لا يتعلق بالتحليق الخيالى المجنح ولا بالدخول فى سماء شبه أفلاطونية تصطف فيها المعانى الثابتة بحيث يمكننى أن أتأمل رسالة المؤلف الثابتة وجهها لوجه، بل يتعلق الأمر فى الواقع بعملية متجددة يضع فيها المؤول تخطيطا جديدا للمعنى الأصلى للنص ثم ينظر إليه من منظوره الخاص ويعيد خلق الرسالة الأصلية كما يثرى فى نفس الوقت معنى ذلك النص. بهذا النهج الدقيق يتسع فهمنا لما يقصده المؤلف^(٢٧) ولاشك أن هذا هو جزء أساسى مما قصد إليه شلايرماخر فى كلمته الماثورة التى يقول فيها أن القضية هى " أنه يجب علينا أن ندرك المجال اللغوى لمؤلف ما إدراكا واعيا، ... والواقع أن هذا يتضمن أننا نفهم المؤلف أكثر مما فهم هو نفسه ... ويجب علينا أن نكون على وعى بأمور كثيرة لم يكن المؤلف نفسه على وعى بها^(٢٨).

وبهذا التأكيد للفعالية المستقلة للمؤول أثناء قيامه بفعل الفهم نجد أن شلايرماخر يعارض كل المحاولات التى تهدف إلى تحطيم الحدود أو الأسوار المحيطة بالذات العينية وبمنظورها المتفرد (أى نظرتها المتنردة للأشياء) وذلك لصالح بنية تاريخية وموضوعية مزعومة يتوهم أصحابها أنها تسبق وتحدد أى معنى. ولكنه من ناحية أخرى لا يمد يده على الإطلاق لذل أولئك الذين يرفضون أى فحص موضوعى لتأويلاتهم كما يفعل نقاد ما بعد

الحدث في عصرنا الحاضر بوجه خاص. والواقع على العكس من ذلك أن محاولاته اللامتناهية في حساسيتها وحذرنا ووعيها واحترامها للنصوص الأصلية والمنتجات الإنسانية الموضوعية داخل أى أفق تاريخي أو حضاري معين مضافا إليها المعرفة التاريخية واللغوية الهائلة التي توفرت في حياته، كل هذا يمثل درسا بليغا لكل من يتصدى اليوم لعملية التأويل.

دلتاي: كان الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١) أول من كتب تاريخ الهرمنيوطيقا منذ نشأتها بشكل نسقي جاد وأرجعها إلى شلايرماخر عندما كتب سيرة حياة هذا الأخير. واستوحى دلتاي فلسفته التأويلية وخاصة مفهومي الفهم والتأويل من هرمنيوطيقا شلايرماخر ومن المدرسة التاريخية الألمانية في القرن التاسع عشر ومن رغبته في تطوير القاعدة المنهجية للعلوم الإنسانية. وأقام دلتاي تفرقة الشهيرة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية التي أطلق عليها أسم علوم الروح Die Geisteswissenschaften. وتعتمد هذه العلوم على الخبرة المعيشة، والتعبير والفهم verstehen وعلى التاريخ والفن والأدب والدين والقانون، أى العلوم التي تعبر عن روح مؤلفيها والتي نفهمها إذا امسكنا بهذه الروح. مثل هذا الفهم يتضمن تجربتنا المعيشة لثقافتنا كما يتضمن وحدة كل الثقافات^(٢٩). وربما تكون هذه التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية هي نتاج التطور الهائل للدراسات التاريخية ومناهجها في القرن التاسع عشر والتي ميزت بين مجال الطبيعة ومجال التاريخ. وكان إسهام دلتاي الأكبر في الفلسفة هو تحليله الأبستمولوجي لعلوم الروح، ووضع فلسفته في إطار مايسمى بفلسفة الحياة. والحياة بالنسبة له "ليست هي الحياة البيولوجية التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوانات الأخرى، بل هي الحياة الإنسانية أو الحيوانات الفردية للإنسان التي تشكل الواقع الإجتماعي والتاريخي لحياة الجنس البشري بما في ذلك آمال البشر ومخاوفهم وأفكارهم وأفعالهم والمؤسسات التي يبدعونها، والقوانين التي يتبعونها في سلوكهم، والدين الذي يؤمنون به وآدابهم وفلسفتهم وعلومهم، وكلها تشارك في تلك الحياة. وأى فلسفة هي مظهر من فلسفة الحياة حتى لو كانت تركز على جانب أو آخر من تلك الحياة"^(٣٠) هكذا نجد للحياة معنى خاصا عند دلتاي، فهو يركز على الحياة الإنسانية في كليتها بكل ثرائها وتنوعها، بل إن الحياة - في رأيه - هي الموضوع الوحيد للفلسفة. وفلسفة الحياة الحققة تركز على معرفة واسعة بظواهر الحياة التي تخول لنا أن نحيا من جديد ونفهم الماضي. الحياة عند دلتاي هي الموضوع الوحيد للفلسفة؛ فليس هناك حقائق ميتافيزيقية ولا عالم للصور الأفلاطونية، بل كل ما هنالك هو التجربة الإنسانية الحية، وكل تأملاتنا عن الحياة ليست نتاج عقل عارف خالص ولكنه نتاج أفراد معينين، يعيشون في زمان معين ومكان محدد محاطين بظروف تاريخية خاصة، ومقيدين بآفاق عصرهم. لذلك يرفض دلتاي أن تكون البداية هي الأفكار أو التأملات المطلقة، لأن هناك تأملات نسبية تعتمد على أن الإنسان كائن تاريخي في المقام الأول. والحياة تاريخية في حقيقتها الخالصة، والمطلق الوحيد الذي يقر به دلتاي هو أن الحياة هي الحقيقة المطلقة، أو بمعنى آخر يمكن القول

بأن الحياة هي التاريخ، والإنسان هو نتاج العملية التاريخية بقدر ما يؤثر هو نفسه في مجريات التاريخ؛ فالإنسان محدد بزمان ومكان محددين وبظروف تاريخية هو نتاجها. لقد أراد دلتاي أن يقوم بثورة في مجال التاريخ كالثورة الكوبرنيقية التي أقامها كانط في مجال المعرفة، ولذلك قدم نقدا للعقل التاريخي يعارض به "نقد العقل الخالص" عند كانط.

وتتناول الدراسات الإنسانية أفعال الإنسان وإبداعاته التي تتعامل مع العالم الإنساني المتطور تاريخيا والمنظم اجتماعيا. ولذلك يفرق دلتاي بين الدراسات النسقية التي تهدف إلى صياغة قوانين عامة، أي العلوم الطبيعية، والتاريخ المتعلق بالتتابع الزمني للأحداث الفردية. إن الملاحظة والوصف والتصنيف والقياس والاستقراء والاستنباط والتعميم والمقارنة واستخدام النماذج واختبار الفروض، كل هذه أشياء خاصة بمنهج العلوم الطبيعية، وقد تشترك الدراسات الإنسانية معها ولكنها لن تحقق المعرفة التي تبحث عنها بدون استخدام منهج الفهم باعتبارها دراسات متميزة عن العلوم الطبيعية؛ فالفهم والتأويل يستخدمان في الدراسات الإنسانية، بل هما المنهج الوحيد الذي يميز هذه الدراسات. والفلسفة عند دلتاي هي التفسير النسقي للتجربة الإنسانية الحية، بمعنى آخر جعل دلتاي الهرمنيوطيقا هي أساس العلوم الروحية " فإذا كان "التفسير" هو غاية العلوم، فإن المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضم الداخل والخارج هو "الفهم" وإذا كانت مهمة العلوم أن "تفسر" الطبيعة فإن مهمة الدراسات الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة" (٣١).

إن المعرفة في العلوم الطبيعية معرفة تراتبية، بينما يختلف الأمر بالنسبة للعلوم الإنسانية. فهي تقوم على فهم تعبيرات الحياة Life-Expressions وفهم الآخرين وتعبيراتهم. ولقطة التعبير هنا لا ترمز إلى تدفق الشعور أو المشاعر الشخصية لدى فرد ما، بل ترمز " إلى شئ أعم وأشمل بكثير. والتعبير عند دلتاي ليس بالدرجة الأولى تجسيدا لمشاعر شخص واحد بل هو "تعبير عن الحياة". ويمكن للتعبير أن يشير إلى فكرة، أو قانون، أو شكل اجتماعي، أو لغة - أي إلى أي شئ يعكس بصمة الحياة الداخلية للإنسان" (٣٢). التعبير إذن ليس تعبيرا عن فرد بعينه أو عن شخصية المؤلف كما كان يذهب شلايرماخر، فقد تجاوز دلتاي النزعة السيكولوجية عند هذا الأخير، ليصبح التعبير عنده تعبيرا عن واقع اجتماعي - تاريخي، بمعنى آخر تكشف الحياة عن ذاتها في العلوم الروحية، والفهم هو العملية الذهنية التي تكشف فيها التجربة الإنسانية الحية عن نفسها، ولذلك فإن "الفهم هو المنهج المستخدم في العلوم الإنسانية، إنه يوحد كل وظائف هذه العلوم ويحتوى على كل حقائقها، وفي كل لحظة يكشف الفهم عن العالم. إن فهم الأشخاص الآخرين وتعبيراتهم عن الحياة يتطور على أساس التجربة الحية Erleben والفهم الذاتي والتفاعل الدائم بينهما. إن عملية الفهم هذه ليست بناءا منطقيا ولا تحليل سيكولوجي إنما هي تحليلا ابستمولوجيا. وعلينا الآن أن نوضح كيف يساهم الفهم في المعرفة التاريخية" (٣٣)، فالفهم بالنسبة لدلتاي هو مصطلح فني أو تقني له معنى محدد، إنه فهم المضمون العقلي كما يتمثل في الأفكار والقصد والشعور سواء تجلى في كلمات أو إيماءات.

والفهم هو المنهج الذى ينفذ إلى الداخل ليكشف عن المعنى الباطنى للأفعال والمواقف الإنسانية، ويتعرف على الأفكار والمشاعر التى تجسدها تعبيرات الآخرين، ويمكننا من فهم أنفسنا وفهم الحياة العقلية أو الروحية للكائنات البشرية الأخرى، وبذلك يكشف الفهم عن عملية معرفية خالصة لذواتنا والذوات الأخرى. والشئ الأساسى الذى يجعل هذا الفهم المتبادل بين الذات والذوات الأخرى ممكنا هو الهوية المشتركة بين الكائنات البشرية جميعها. ويعتمد الفهم على التعبيرات، "ولا يعنى دلتاى بالتعبيرات الإشارات والرموز فحسب، بل يعنى بها أيضا تجليات مضمون عقلى تجعله هذه الإشارات والرموز مفهوما. إن أهمية التعبيرات فى نظر دلتاى تتمثل فى أنها الأساس الذى تبنى عليه معرفتنا بالآخرين"^(٣٤). وبذلك تكشف التعبيرات عن النشاط العقلى أو الروحى للذات وأيضا للذوات الأخرى، فعن طريق هذه التعبيرات نستطيع أن نعيش داخليا من جديد تجربة الآخرين.

ولكن كيف يمكن لتعبيرات الحياة أن تجعل الفهم ممكنا؟ يرى دلتاى أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة لهذه التعبيرات التى تعبر عن مستويات الفهم: "يختلف تحقيق الفهم طبقا للأنواع المختلفة من تعبيرات الحياة. المفاهيم والأحكام وبناءات الفكر هى الشكل الأول من أنواع الفهم ... فالحكم يؤكد شرعية الفكر المستقل عن المواقف المختلفة التى يحدث فيها، كما يتضمن اختلاف الزمان والناس والأفعال هى النوع الآخر من تعبيرات الحياة؛ ولم ينشأ الفعل بقصد الاتصال، فالهدف المرتبط به متضمن فيه. وهناك علاقة منتظمة بين فعل ما والمضمون العقلى ومع ذلك فهو لا يعبر إلا عن جزء من طبيعتنا ولكن الأمر يختلف مع تعبيرات "التجربة المعيشة" "Lived experience" ! إذ توجد علاقة خاصة بينها وبين الفهم الذى تنشأ منه التعبيرات لكن ما يميز هذه التعبيرات الوجدانية هو أن علاقتها بالمضمون العقلى الذى تعبر عنه يمكن أن يمدنا فقط بأساس محدد للفهم لأن المضمون العقلى ينفصل عن مبدعه، كالشاعر، أو الفنان، أو الكاتب.. فهو لا يريد أن يقول أى شئ عن مؤلفه، إنه يظل واقعا فى ذاته.. وهذا ما يجعل إمكانية فهمه فهما منهجيا"^(٣٥)

ولكن السؤال الآن: كيف يمكن فهم تعبيرات الحياة؟ يؤكد دلتاى على أهمية العقل الموضوعى فى المعرفة وفى الدراسات الإنسانية على وجه الخصوص "لقد بينت أهمية العقل الموضوعى لإمكانية المعرفة فى الدراسات الإنسانية، وأعنى بالعقل الموضوعى الأشكال المتعددة التى يوضع فيها الأفراد أنفسهم بشكل مشترك فى عالم الحواس. فى هذا العقل الموضوعى يكون الماضى بالنسبة لنا حاضرا على الدوام وتمتد مملكته من أسلوب الحياة وأشكال التفاعل الاجتماعى فى الأهداف التى يخلقها المجتمع لنفسه إلى العادات والتقاليد والقانون والدولة والدين والفن والعلم والفلسفة"^(٣٦). ولابد من التنويه هنا أن العقل الموضوعى الذى يقصده دلتاى ليس هو مفهوم العقل الموضوعى عند هيجل الذى يمثل إحدى مراحل العملية الجدلية، ولكن المقصود بالعقل الموضوعى عند دلتاى كما اتضح من النص السابق - هو ما تتفق عليه الجماعة من أشياء مشتركة بينهم يتعلمها الطفل منذ نشأته الأولى فى هذا

الوسط الإجتماعى فيفهم مثلا الإيماءات وتعبيرات الوجه وماذا تعنى الكلمات والجمل: "إن تعبيرات الحياة الفردية التى تواجه الذات التى تقوم بعملية الفهم، يمكن النظر إليها بوصفها تنتمى إلى مجال مشترك، تنتمى إلى نمط type، والعلاقة المستنتجة بين تعبيرات الحياة وعالم العقل لا تضع التعبير فى سياقه فحسب بل تلحقه أيضا بمضمونه العقلى. فالجملة تكون مفهومة لأن لغة ما ومعانى الكلمات وتصريفها بالإضافة إلى دلالة التراكيب اللغوية هى شئ مشترك فى أى مجتمع"^(٣٧). هكذا يتم تفكير الفرد وعمله وفهمه داخل مجال مشترك، هذا المجال المشترك هو مايسميه دلتاى بالعقل الموضوعى.

ويورد دلتاى شكلين من أشكال الفهم، يطلق على الأول أسم الأشكال الأولية للفهم حيث ينشأ الفهم من متطلبات الحياة العملية، وحيث يتعين على أفراد المجتمع التعامل والاتصال ببعضهم البعض، كما يتعين على الفرد أن يعرف مايريد الآخرون، ومايريد هو من الآخرين، من هنا تنشأ الأشكال الأولية للفهم، ويشبهها دلتاى بالحروف الأبجدية التى عندما ترتبط ببعضها البعض تصنع الشكل الثانى من أشكال الفهم وهو الأشكال العليا للفهم: "ينشأ الفهم من مصالح الحياة العملية حيث يتعامل الناس مع بعضهم البعض. فيجب عليهم الاتصال ببعضهم البعض. كما يجب على الفرد أن يعرف مايريد الآخر. من هنا تنشأ الأشكال الأولية للفهم The elementary forms of understanding. إنها تشبه الحروف الأبجدية التى ترتبط معا فتصنع الأشكال العليا للفهم The higher forms of understanding"^(٣٨) فى الأشكال الأولى للفهم يهتم دلتاى باكتشاف العلاقة بين تعبير ما ومايعبر عنه هذا التعبير، أى يهتم باكتشاف العلاقة بين التعبير والمعنى المتضمن فيه، وفى هذه الحالة نقول أن التعبير ينطوى على مضمون عقلى "إن العلاقة الأساسية التى تقوم عليها عملية الفهم هى علاقة التعبير عما يعبر عنه. فليس الفهم الأولى هو عملية استدلال من نتيجة إلى سبب أو من معلول إلى علة، ولا يجب أن نتصوره على أنه عملية تتجه إلى الوراء من الواقع المعطى إلى جزء من سياق الحياة التى تجعل المعلول ممكنا"^(٣٩).

أما عن الأشكال العليا للفهم فهى تتكون من ارتباط تعبير ما بمجموعة من التعبيرات الأخرى لتتكون فى النهاية تعبيرات مركبة تشكل جزءا من الحياة العقلية؛ "فمعنى الكلمة يتحدد على أساس العبارة أو السياق الذى ترد فيه والبناء الكلى للغة التى تنتمى إليها. ومعنى الإيماءة يتضح أكثر حينما نربطها بالإيماءات وبالمواقف التى تظهر فيها. إننا هنا نهتم بالعلاقة بين الأجزاء والكل"^(٤٠) أى الفهم عن طريق أو فى إطار الدائرة الهرمنيوطيقية التى تحدثنا عنها سلفا والتى صرح بها شلايرماخر من قبل والتى تقتضى فهم الجزء عن طريق الكل وأيضا فهم الكل عن طريق الجزء، بمعنى آخر الفهم عن طريق الانتقال ذهابا وإيابا بين الكل والأجزاء، وبلوغ المعنى هو الهدف النهائى الذى يكشف عنه الفهم فى عملية التفاعل المتبادل بين الكل والأجزاء. ويعد الانتقال من الصور الأولية للفهم إلى الصور العليا انتقالا ضروريا. وأحد الشروط التى تساعد على الفهم أو التى تجعل الفهم ممكنا هى "معرفة البناء العقلى ومعرفة العمليات العقلية التى يتم بواسطتها نقل المعنى، ولا يتحقق هذا

الشرط إلا بدراسة "علم النفس الوصفى" أو "علم نفس الفهم" ويهتم "علم نفس الفهم" بتفسير التعبيرات، وفهم الجزء عن طريق الكل، ولا ينظر إلى العقل على أنه شئ من الأشياء وإنما ينظر إليه على أنه "ذات" تفكر وتريد، وتتصور، وتتخيل... الخ^(١١) هكذا يتضح أن عملية المعرفة تشترط وجود أساس يرتكز عليه الفهم، وهذا الأساس هو ما أطلق عليه دلتاى أسم "علم نفس الفهم" فنحن نألف العمليات العقلية من خلال مانجره، ولأننا كائنات بشرية فنحن نفهم أيضا التعبيرات المشتقة من نشاط الكائنات البشرية الأخرى. وتؤكد كتابات دلتاى المبكرة على هذا الجانب من الفهم. وفى كتاباته المتأخرة أكد على شرطيين إضافيين، الشرط الأول هو: لكى نفهم التعبيرات علينا معرفة السياق العينى الذى تحدث فيه والكلمة تفهم بشكل أفضل من خلال الموقف، وعلى سبيل المثال لكى نفهم حركة دينية أو مذهباً فلسفياً فعلياً أن نربط هذه الحركة أو هذا المذهب بمناخ الرأى العام والظروف الاجتماعية للعصر. وعلى سبيل المثال أيضاً لكى نفهم فلسفة اسبينوزا بشكل أفضل لابد أن نضعها فى إطار النشأة العلمية والصراع بين الطوائف الدينية المختلفة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ثانياً هذه الشروط هو معرفة النظم الاجتماعية والثقافية التى تحدد طبيعة هذه التعبيرات، فإذا أردنا على سبيل المثال فهم لعبة الشطرنج فيجب معرفة قواعد هذه اللعبة. ولكننا لكى نفهم هذه النظم الاجتماعية والثقافية ستواجهنا مشكلة وهى: لكى نفهم كلمة يجب أن نفهم اللغة، ولكى نفهم اللغة لابد أن نفهم الكلمات التى تتشكل منها هذه اللغة. وهذا الشكل الدائرى هو الذى يميز الدراسات الإنسانية^(١٢).

ويرتبط اسم دلتاى بكل من فلسفة التاريخ وفلسفة الحياة، وسبقت الإشارة إلى ارتباط التاريخ بالحياة، فكما أن للإنسان بعداً تاريخياً فالحياة فى نظره أيضاً تاريخية فى جوهرها. وهناك ثلاثة مبادئ أساسية تشكل النزعة التاريخية عند دلتاى وهى: (١) أن كل الظواهر التاريخية هى جزء من العملية التاريخية، ويجب شرحها بمفردات أو مصطلحات تاريخية، مثل الدولة، والأسرة وحتى الإنسان نفسه لا يمكن أن يحدد تحديداً نهائياً لأن له سمات مختلفة فى العصور المختلفة. (٢) يتعين علينا فهم العصور المختلفة والأفراد المختلفين عن طريق التقمص الخيالى لوجهات نظرهم الخاصة مع الأخذ فى الاعتبار ظروف العصر والتفكير الفردى. (٣) يتقيد المؤرخ بأفاق عصره، وكيف يتعامل مع الماضى وكيف يقدم الماضى نفسه للمؤرخ^(١٣). والهدف الأساسى من فلسفة دلتاى هو كيفية فهم ومعرفة أحداث التاريخ أو بمعنى آخر " كيف يكون الفهم التاريخى ممكناً؟ وكيف يمكن للمؤرخ أن يفهم الحياة؟"^(١٤) كيف يحيى المؤرخ ميت التاريخ، وكيف يبعث الحياة مرة أخرى فى أحداث التاريخ الماضية، " يجب على المؤرخ الذى يحيى الماضى فى عقليته إذاً أراد أن يكون مؤرخاً بحق - أن يتفهم حقيقة هذا الماضى الذى يحاول إحياءه. إن مجرد عملية الإحياء هذه تضيف على شخصية المؤلف عمقا واتساعا، بل هى تدمج فى نسيج تجاربه الخاصة تجارب الآخرين الذين عاشوا فى الماضى."^(١٥)

هكذا نرى أن المهمة الأساسية للمؤرخ هي إحياء الماضى ومحاولة معاشته من جديد عن طريق استحضار الحياة فى المادة التاريخية لاكتشاف المعنى أو المغزى فى الوقائع التاريخية. ويستعين دلتاى لإنجاز هذه المهمة بمجموعة من المقولات أطلق عليها اسم "مقولات الحياة" وهى ليست مقولات قبلية كتلك التى نجدها عند كانط، ولكنها مقولات كامنة فى الحياة نفسها. ومقولات الحياة هى المفتاح الأساسى لفلسفة دلتاى، وهى المبادئ التى ننظم بواسطتها تجربتنا، كما ترتبط ارتباطا وثيقا بالأبعاد الزمنية. ولا بد قبل الكلام عن هذه المقولات أن ننوه بأن مفهوم الزمان عند دلتاى ليس هو الزمان الآلى الرتيب أو الزمان الكمى الذى يمكن حسابه بالساعات، ولكنه معنى فى المقام الأول بالزمان الكيفى أو الزمان الشعورى الذى يتدفق فى حركة مستمرة لا تنقطع، وينتقل من الماضى إلى الحاضر ثم إلى المستقبل والذى يطلق عليه أسم "الزمن المعيش" أو "زمن التجربة الحية" الذى سرعان ما يصبح فيه الحاضر ماضيا ويصبح المستقبل حاضرا فى دورة لا تنتهى تنتقل فيها من خبرة معيشة إلى خبرة أخرى فى تعاقب مستمر ليصبح الحاضر دائما هو لحظة الامتلاء بالزمان ونقطة الارتكاز التى تتقابل عندها خطوط التقدم التاريخى كله، ولتصبح تجربة الحاضر هى البعد الذى يتضمن بداخله الأبعاد الزمنية الأخرى، فالماضى موجود فيها عن طريق "تذكره"، والمستقبل أيضا حاضر فيها عن طريق "توقعه". وتتضمن قائمة المقولات عند دلتاى مقولة الزمانية، ومقولة التطور، ومقولة العلاقة بين الداخل والخارج، ومقولة الهدف، ومقولة القيمة وأخيرا مقولة المعنى. وفى كتابات دلتاى المتأخرة أكد على الدور الخاص لهذه المقولة الأخيرة، أعنى مقولة المعنى، بحيث أصبح السؤال الأساسى عنده هو: كيف تكون التجربة المفعمة بالمعنى ممكنة؟ وتصور دلتاى المقولات الأخرى على اعتبار أنها وسائل مختلفة يتشكل فيها المعنى فى سياقات متعددة. وهذه المبادئ المنظمة أو المقولات تعمل بشكل أساسى فى التفكير الواعى... فنحن نفسر الحياة وننظمها بشكل واع ومدروس، والأديان والأساطير والأمثال والأعمال الفنية والأدبية ليست سوى تفسيرات، والمبادئ الأخلاقية والقواعد القانونية هى صياغات واضحة لتقييماتنا وأغراضنا.^(٤٦)

إن تحليل دلتاى للفهم وتعبيرات الحياة ومقولات الحياة هو الإسهام الحقيقى له فى الاستمولوجيا ومنهج الدراسات الإنسانية، فليس الفهم مجرد فعل فكرى أو ذهنى وإنما هو إعادة معيشة العالم فيما يسميه بالتجربة الإنسانية الحية المعيشة، إن "إعادة - إبداع وإعادة - معيشة ما هو غريب وماضى تبين بوضوح كيف يركز الفهم على الموهبة الخاصة والشخصية. لكن الموهبة الشخصية تصبح، بوصفها شرطا هاما للعلم التاريخى، تصبح تقنية تتطور مع تطور الوعى التاريخى. إنها تعتمد على تعبيرات - الحياة الثابتة دائما والمتاحة حتى أن الفهم يمكنه أن يعود إليها باستمرار. والفهم المنهجى لتعبيرات - الحياة الثابتة دائما نطلق عليه أسم التفسير. وكما أن حياة العقل تجد تعبيرها الكامل بشكل موضوعى فى اللغة فحسب، فإن التفسير يبلغ ذروته فى تأويل السجلات المكتوبة للوجود الإنسانى. وفن التفسير هو أساس علم اللغة، والهرمنيوطيقا هى منهج هذا العلم"^(٤٧). تساعدنا مقولات

دلتاى إذن على اكتشاف معنى الحياة الإنسانية، وبما أن الحياة لا تنطوى على معنى واحد، بل إن فكرتنا عنها دائما متغيرة، فإن مقولات الحياة التى قدمها دلتاى ليست قائمة محددة وثابتة بل هى متغيرة بدورها وقابلة للتجديد، والتاريخ هو وقائع هذه الحياة ولذلك فإنه فى صيرورة دائمة. ولهذا السبب أيضا اهتم دلتاى بالدور الذى يلعبه الفهم فى التاريخ وكيف يعيش المؤرخ الماضى من جديد فى عقليته ويوحى من حياته الروحية ويحاول تفهمه لاكتشاف المعنى والمغزى فى أحداثه. ويساعدنا هذا التفهم لماضى التاريخ على الانفتاح على العالم وعلى دنيا الأفراد وإبداعاتهم، كما يمكننا من معرفة أنفسنا ومعرفة الآخرين.

هكذا رأينا كيف كان مفهوم "الفهم" هو الشغل الشاغل عند هؤلاء المفكرين الأربعة الذين عرضنا لهم فى الصفحات السابقة، ورأينا أيضا كيف أخذ الفهم عندهم مستويات مختلفة.

لأسباب السابقة نستطيع أن نقول - ولا نغالى فى هذا القول - أن هؤلاء الرواد الأربعة هم الآباء الشرعيون والمؤصلون الحقيقيون لـ "فن الفهم" وهو المصطلح الذى شاع وانتشر فى الهرمنيوطيقا المعاصرة.

والآن - وبعد أن انتهينا من عرض التحليلات التى قدمها المؤصلون الأول لمفهوم الفهم وما كشفت عنه هذه التحليلات من حقائق عميقة لم تقتصر على عصر مبدعيها فقط بل من الممكن أن تمتد إلى عصور تالية لهم لاكتشاف مضامين أخرى جديدة ومهمة فى مفهوم الفهم - أقول بعد أن انتهينا من هذا العرض تلح علينا عدة أسئلة: ما أهمية ما توصل إليه هؤلاء الفلاسفة بالنسبة للفكر المعاصر ولمجتمعاتنا الراهنة؟ وماذا لو عاش هؤلاء الفلاسفة بيننا اليوم وشاهدوا أحداث عالمنا المتلاحقة والمتسارعة التى تموج بمتغيرات وصراعات على الأصعدة كافة: الاقتصادية والسياسية والثقافية والإعلامية والعلمية أيضا؟ ماذا لو عاش هؤلاء الفلاسفة عصر الثورة التكنولوجية غير المسبوقة التى نعيشها الآن والمصحوبة بثورة فى عالم المعلومات والاتصالات أثمرت وضعاً عالمياً جديداً اصطلح على تسميته بالنظام العالمى الجديد أو عصر العولمة؟ وما هو الدور الفاعل لمفهوم "الفهم المتعاطف" فى النظام العالمى الجديد، وفى نظرتة إلى الثقافات الأخرى؟ ولو عاش هؤلاء الفلاسفة بيننا اليوم هل كانوا سيرفضون العولمة التى تسعى إلى فرض ثقافة بعينها هى فى حقيقتها ثقافة غربية - وبشكل أكثر وضوحاً ثقافة أمريكية - على سائر دول العالم؟

لاشك أنهم كانوا سيشعرون بخيبة الأمل لمحاولات الهيمنة باسم العولمة وهم الذين نظروا إلى تعدد الثقافات بتعاطف عميق واعجاب واحترام. ولو قدر لهؤلاء الفلاسفة أن يعيشوا بيننا اليوم فإنهم سيصابون بالرعب - لا بالدهشة فحسب - عندما يشاهدون إحياء النزعات العرقية والدينية والقومية التى لجأت إليها بعض الشعوب لتحتمى بها هروباً من الغزو الثقافى الجديد لما يسمى بالنظام العالمى الجديد. لقد ظل هرذر يحلم بعالم الأمم السعيدة والمزدهرة المتمركزة حول ثقافتها. الأمم التى تشعر بالاعجاب والحب والتقدير نحو بعضها البعض، والتعاون فيما بينها بقدر ماتستطيع. لقد كان هرذر على وجه الخصوص - خصماً

لدودا لحركة الاستعمار الأوربي، وكان واحدا من أوائل وأعمق نقاد المد الاستعماري. ألم يكن عالم الأمم هذا الذي حلم به هرذر هو الحل الوحيد لمشكلات النظام العالمي الجديد؟ وأخيرا هل سيكون هؤلاء المفكرون محقين في دهشتهم وذهولهم مما سيرونه في عالمنا المعاصر؟ وهل هم على حق في مشاعر الرعب التي قد تنتابهم؟ ربما يرى البعض أن هؤلاء المفكرين لن يكونوا محقين تماما لأن المقولات التي بدت لهم أساسية وأبدية ومعبرة عن تكوين وطبيعة البشر ليست في النهاية إلا مقولات مرتبطة بعصرها وثقافتها. ومن ثم يتحتم تجاوزها واستبدال مقولات أخرى بها. لكن إذا صحت وجهات النظر السابقة فإن ذلك ستكون له نتائج خطيرة على معنى الثقافة الإنسانية وحقيقتها وكما ينبغي أن نؤمن بها كما كانت دائما على مر العصور. ذلك أن تجاهل القيم والمبادئ التي آمن بها هؤلاء المفكرون وعرضنا لها في الصفحات السابقة لن يكون له معنى إلا سقوط معنى الإنسان والنوع الإنساني نفسه، وسقوط الإيمان بالهوية الثقافية والإنسانية التي آمن بها الفلاسفة الأربعة موضوع هذه الدراسة، كما يتضمن تجاهل هذه القيم والمبادئ سقوط قيمة الاحترام الكامل لخصوصية الثقافات الأخرى وحققها في النمو والازدهار، وهي القيمة التي طالما دافع عنها هؤلاء المفكرون.

الهوامش:

(1) Vico , G , B: New Science. trans. by Thomas Goddard Bergin & Harold Fisch , New York. Cornell University Press , 1969. p. 24.

(2) Ibid: p.8.

انظر تفاصيل فلسفة فيكو في "فلسفة التاريخ عند فيكو" د.عطيات أبو السعود. الاسكندرية. منشأة المعارف ١٩٩٧ .

(3) Ibid: p. 22.

(4) Vico , G , B: On the study Methods of our time. trans. by Elio Gianturco. New York.1965.p.xxxi .

(5) Vico , G , B: New Science. p. 22.

(*) هامان Johann Georg Hamman (١٧٣٠-١٧٨٨) مفكر ألماني صوفي نشأ في عصر عقلاني ويطلق عليه أسم "ساحر الشمال". كان خصما عنيفا لعصر التنوير وفلسفة كانط والنزعة العقلانية بوجه عام. ورأى أن النزعة العقلانية في التنوير محاولة لتجريد الحقيقة من ثيابها، والحقيقة كما تتجلى في نظره متحركة أو متجسدة في وحدة العقل والإيمان والتجربة الحسية. عبر عن أفكاره بصور وتشبيهات غامضة، وكانت لأفكاره أصداء وتجليات في حركة "العاصفة والدفع" الألمانية وفي الأوساط الوجودية فيما بعد.

(6) Vico , G , B: The Autobiography , trans. by Fisch ,H & Bergin , T.G. Ithaca , New york. Cornell University Press. 1962.

(٧) نف، ايمرى: المؤرخون وروح الشعر. ترجمة توفيق اسكندر. القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٤٧. ص ٢١.

(8) Edwards , Paul: The Encyclopedia , ibid: p. 488 - 489.

- (9) Berlin , Isaiah: Vico and Herder. London & New york. Hogarth Press. 1976. p. 195 – 196.
- (10) Anthony O'Hear (edited): Verstehen and Humane Understanding. Cambridge University Press. 1997. p. 55.
- (11) Schleiermacher , Friedrich: Hermeneutics and Criticism and other Writings. trans. and edited by Andrew Bowie. Cambridge University Press. 1998. p. 228 .
- (12) Ibid: p 228.
- (13) Anthony O'Hear: Verstehen and Humane Understanding. p. 59 - 60.
- (14) Schleiermacher. F: Hermeneutics and Criticism. p. 23.
- (15) Schleiermacher. F: Foundations: General Theory and Art of Interpretation. in The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present. Edited , with an introduction and notes , by Kurt Muller. Vollmer. Basil Blackwell. p. 82.
- (16) Anthony O'Hear: Verstehen and Humane Understanding. p. 61.
- (17) Ibid: p. 61.
- (١٨) ورد نص " مونولوجات " لشلايرماخر في المرجع السابق ص ٦١ - ٦٢.
- (١٩) ورد نص شلايرماخر في المرجع السابق ص ٦٣.
- (20) Schleiermacher. F: Hermeneutics and Criticism: p. 8.
- (21) Ibid: p. 8.
- (22) Ibid: p. 88.
- (23) Ibid: p. 229.
- (24) Anthony O'Hear: Verstehen and Humane Understanding. p. 68.
- (25) Schleiermacher. F: General Theory and Art of Interpretation. ibid p. 84.
- (26) Anthony O'Hear: Verstehen and Humane Understanding p. 69.
- (27) Ibid: p. 69 - 70.
- (28) Schleiermacher , F: General Theory and Art of Interpretation. p. 87.
- (29) The Oxford Companion to Philosophy. edited by Ted Hoderich. Oxford University Press. 1995. article: Dilthey , Wilhelm. p. 201.
- (30) Edward , Paul: The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 2. article: Dilthey. p. 403.
- (٣١) عادل مصطفى: "فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا. بيروت. دار النهضة العربية. ٢٠٠٣، ص ٨٦.
- (٣٢) المرجع السابق: ص ٩٣ - ٩٤.
- (33) Dilthey , Wilhelm: Awareness , Reality: Time. from "Draft for a Critique of Historical Reason " in The Hermeneutics Reader p. 152.
- (٣٤) محمود سيد أحمد: فلسفة الحياة، دلتاى نموذجاً. القاهرة. الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع. ٢٠٠٥. ص ٦٢ .
- (35) Dilthey , W: Awareness , Reality: Time. p. 153 -154.
- (36) Ibid: p. 155.
- (37) Ibid: p. 156.

(38) Ibid: p. 154.

(39) Ibid ; p. 154.

(٤٠) محمود سيد أحمد: فلسفة الحياة، دلتاي نموذجاً. ص ٦٨-٦٩.

(٤١) المرجع السابق: ص ٧٨.

(42) Edwards , Paul: The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 2. article: Dilthey. p. 405 - 406.

(43) Ibid: p. 405

(٤٤) محمود سيد أحمد: فلسفة الحياة، دلتاي نموذجاً. ص ٧٩.

(٤٥) كولنجوود. ر. ج: فكرة التاريخ. ص ٣٠٧.

(46) Edwards , Paul: The Encyclopedia of Philosophy. Vol.2 article: Dilthey. p. 404.

(47) Dilthey , W: Awareness , Reality: Time. p. 161.